Вп 419

Е. Спекторскій.

ОЧЕРКИ
ПО
ФИЛОСОФІИ ОБЩЕСТВЕННЫХЪ НАУКЪ.

Выпускъ I.

Общественныя науки и теоретическая философія.

3764

ВАРШАВА.
ТИПОГРАФІЯ ВАРШАВСКАГО УЧЕБНАГО ОКРУГА.
1907.

БИБЛІОТЕКА ИМП. С.ПЕТЕРБ. УНИВЕРСИТЕТА

Е. Спекторскій.

ОЧЕРКИ

ПО

ФИЛОСОФІИ ОБЩЕСТВЕННЫХЪ НАУКЪ.

Выпускъ I.

Общественныя науки и теоретическая философія

ВАРШАВА.
ТИПОГРАФІЯ ВАРШАВСКАГО УЧЕБНАГО ОКРУГА.
1907.

БИБЛІОТЕКА ИМП. С.ПЕТЕРБ. УНИВЕРСИТЕТА

„Пров 38“

ПРОВ. 1961

Пр.

B
63

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Варшавскаго Университета.

Ректоръ проф. *Е. Ѳ. Карскій.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		Стран.
Предисловіе.		VII
Теорія и практика въ наукахъ		1
Глава I.	Отношеніе между теоретическою и нравственною философіею въ древней Греціи	7
	Физическая философія	8
	Діалектическая философія	10
	Нравственная философія	21
	„Изучимость" добродѣтели	23
Глава II.	Соціоморфизмъ греческой теоретической философіи	27
	Понятіе космоса	29
	Понятіе ἀρχή	31
	Понятіе природы и закона	34
	Происхожденіе теоретическаго раціонализма	43
Глава III.	Теорія въ морали стоиковъ	47
	Эпикурейство и физика	47
	Нравственные идеалы стоиковъ . . .	50
	Вселенское равенство	52
	Понятіе природы у стоиковъ	53
	Ученіе о моральныхъ тѣлахъ	55
	Фатализмъ	57
	Стоицизмъ и христіанство	65

Стран.

Христіанство и соціализмъ 67
Богословское завершеніе стоическаго детерминизма 71

Глава IV. Римская юриспруденція и проблема естественныхъ законовъ человѣческаго общежитія 75
Римскіе юристы и стоицизмъ 76
Проблема естественныхъ законовъ съ точки зрѣнія „идіографіи". . . . 78
Положеніе проблемы въ соціологіи . . 80
Юридическое рѣшеніе проблемы . . . 82
Участіе въ немъ римскихъ юристовъ . . 85

Глава V. Теорія въ публицистикѣ XVIII вѣка . . 89
Теорія и публицистика въ средніе вѣка 89
Теорія и правовѣденіе въ средніе вѣка 90
Теоретическая революція въ началѣ XVII в. 91
Отношеніе французскихъ публицистовъ XVIII вѣка къ теоріи 96
Суверенитетъ народа 100
Суверенитетъ природы 103
Отказъ отъ Декарта 105
Англійская теорія истины 108
Монтескье 114
Проблема естественныхъ законовъ у Монтескье 114
Его ученіе о климатѣ 118

Глава VI. Проблема соціальной механики въ XVII и XVIII вѣкахъ 121
Новое естествознаніе XVII вѣка и его теоретическія особенности . . . 121
Классицизмъ XVII вѣка 125
Классическая теорія истины. 131
Зарожденіе „теоретической" этики . . 135
Декартъ и практическая мораль . . . 137
Универсальная механика и этика . . . 139

Стран.

Проблема соціальной механики у Гоббеса 141
Та же проблема у Спинозы 142
Теоретическія особенности новаго обществовѣдѣнія 144
Его неудача 151
Неудача Гуго Гроція. 152
Неудача Спинозы 154
Проблема общественныхъ законовъ у Спинозы 157
Юридическое происхожденіе понятія раціональнаго закона 158
Примѣненіе его въ физикѣ 162
Примѣненіе его въ этикѣ 164
Проблема естественныхъ законовъ общежитія у Адама Смита 166
Та же проблема у физіократовъ . . . 168
Та же проблема у Канта 172

Глава VII. Общественные мотивы въ теоретической философіи начала XIX вѣка. 177
Теоретическая революція въ началѣ XIX в. 177
Перемѣна въ пониманіи Спинозы. . . 177
Позитивизмъ 187
Его значеніе у Конта. 188
Внѣконтовскій позитивизмъ во Франціи . 192
Внѣконтовскій позитивизмъ въ Германіи. 194
Позитивизмъ какъ ретроградная публицистика 195
Позитивизмъ какъ ретроградная теоретическая философія. 197
Двоякій смыслъ метафизики у Конта . 198
Положеніе естественной философіи въ началѣ XIX вѣка 205
Отголоски французской революціи въ нѣмецкой метафизикѣ начала XIX вѣка 210
Шеллингъ и позитивизмъ 223

Стран.

Обществовѣдѣніе подъ вліяніемъ теоретической революціи въ началѣ XIX вѣка 228
Новое пониманіе общественныхъ законовъ 230
Превращеніе нравственной проблемы въ историческую 232
Историзмъ XIX вѣка 233
Его метафизическіе и публицистическіе мотивы 233
Савиньи 236
Соціологія. 240
Марксизмъ. 243

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящіе „Очерки" представляютъ не болѣе какъ приведенные отчасти въ историческую, отчасти въ систематическую связь обломки иного, несравненно болѣе притязательнаго труда, именно попытки „обосновать" общественныя науки на т. н. теоріи познанія. Автору казалось, что эти науки переживаютъ тяжелый кризисъ, и что единственное спасеніе ихъ лежитъ въ теоріи познанія, которая одна можетъ вывести ихъ на путь истины, замѣнить старыя науки новыми или существенно видоизмѣнить старыя науки, сообщить имъ новую глубину и основательность. Однако осуществимость и даже необходимость такого предпріятія оказывались все болѣе и болѣе сомнительными, по мѣрѣ того какъ замыселъ переходилъ въ исполненіе. И, наконецъ, авторъ совсѣмъ отказался отъ своей задачи и даже сталъ отрицательно относиться къ ней.

„Теорія познанія", съ ея, въ сущности, безвыходными затрудненіями, а также вся вообще теоретическая философія, возникшая, можно сказать, исключительно на почвѣ физическихъ проблемъ и донынѣ питающаяся ими, или не прибавляютъ ничего существенно новаго къ общественнымъ наукамъ и тѣмъ нравственнымъ проблемамъ, которыя въ нихъ ставятся, или же осложняютъ и запутываютъ ихъ метафизическими проблемами. Таковы, напримѣръ, про-

блемы внѣюридическихъ и внѣморальныхъ естественныхъ законовъ общежитія, его естественныхъ же факторовъ, антиноміи каузальности и телеологіи, детерминизма и индетерминизма и т. п. Все это вмѣсто ожидаемой глубины сообщаетъ общественнымъ наукамъ темноту и неясность. Необходимо возможно болѣе очистить ихъ отъ этихъ недостатковъ, возвратить ихъ къ той простотѣ и непосредственности, которою онѣ отличались въ античномъ мірѣ. Тогда легче и плодотворнѣе будетъ заниматься философіею общественныхъ наукъ, ихъ настоящею философіею, ихъ настоящею теоріею познанія, именно нравственною философіею.

Въ настоящемъ выпускѣ „Очерковъ" авторъ старался подтвердить это на примѣрѣ наиболѣе типичныхъ попытокъ теоретическаго пересозданія и углубленія нравственныхъ наукъ. Этотъ выпускъ появляется на свѣтъ нѣсколько раньше, чѣмъ авторъ предполагалъ. Этимъ если не оправдываются, то объясняются его неполнота и архитектоническіе недочеты.

Пользуясь случаемъ выхода въ свѣтъ своей первой книги, авторъ приноситъ сердечную признательность юридическому факультету Варшавскаго университета за довѣріе и вниманіе къ его научной работѣ, своему учителю проф. А. Л. Блоку, а также Г. Б. Ителъсону — за оказанное ими на него вліяніе, и, наконецъ, О. Н. Буку, А. К. Сарандо и Ѳ. В. Тарановскому—за бесѣды и споры, въ которыхъ онъ испытывалъ свои мысли.

ВВЕДЕНІЕ.

Общественныя науки и теоретическая философія.

Науки, занимающіяся въ томъ или иномъ видѣ человѣческимъ общежитіемъ, почти также стары, какъ и родъ человѣческій. Но въ серьезное соприкосновеніе съ проблемой науки, какъ предметомъ спеціальнаго философскаго изслѣдованія, онѣ вступили сравнительно очень недавно. Какъ теоретическія науки, сознающія себя таковыми и болѣе или менѣе упорно стремящіяся стать таковыми и притомъ непремѣнно примѣнительно къ тѣмъ или инымъ философскимъ ученіямъ о сущности и задачахъ науки,—это, если не считать правовѣдѣнія, уже въ средніе вѣка заботившагося объ этомъ,—такъ сказать, вчерашнее явленіе, возникшее едва ли ранѣе XVII вѣка и донынѣ еще далеко не опредѣлившееся. До тѣхъ же поръ онѣ главнымъ образомъ, если не исключительно, служили практическимъ житейскимъ потребностямъ, мало справляясь о томъ, въ чемъ видѣла истину теоретическая философія и какими путями искала она ее. Такъ называемая житейская мудрость, т. е. дѣйствительное или только воображаемое умѣніе практически ориентироватъся въ личной и публичной жизни, существуетъ съ незапамятныхъ временъ; и она успѣла накопить множество въ своемъ родѣ превосходныхъ правилъ. А между тѣмъ проблема чисто теоретической науки о человѣкѣ и об-

ществѣ возникла совсѣмъ недавно; и до сихъ поръ она никакъ не можетъ быть вполнѣ удовлетворительно рѣшена или даже просто поставлена съ надлежащею ясностью и опредѣленностью. Юристы, какъ замѣтилъ Кантъ, донынѣ никакъ не могутъ опредѣлить теоретически, что такое право. Но это имъ нисколько не мѣшало въ теченіе тысячелѣтій рѣшать вопросы судебной практики съ поразительной въ иныхъ случаяхъ виртуозностью. Такъ называемое политическое искусство практиковалось и обсуждалось еще тогда, когда ни о какихъ теоріяхъ государства никто и не помышлялъ. Экономика, можно сказать, почти вплоть до второй половины XVIII вѣка понималась просто какъ домоводство, какъ умѣніе вести хозяйство.

Если не считать тѣснаго круга ученыхъ теоретиковъ, въ такомъ же чисто житейскомъ смыслѣ понимается знаніе общежитія еще и донынѣ. Жизнь считается школой болѣе надежной, чѣмъ кабинетныя ученія. Большинству людей плохо вѣрится, что для того, чтобы лучше понимать общественную жизнь, ее слѣдуетъ превратить изъ извѣстной величины въ неизвѣстную, въ предметъ безконечныхъ книжныхъ изслѣдованій и споровъ или же что для этого, какъ утверждаютъ иные теоретики, слѣдуетъ исходить изъ тѣхъ или иныхъ абстрактныхъ логическихъ, метафизическихъ или естественно-научныхъ понятій. Если даже и соглашаются признать истиннымъ то, что говорится въ такихъ случаяхъ по общественнымъ вопросамъ, то подобнаго рода истины тѣмъ не менѣе отвергаются какъ нѣчто совершенно неумѣстное и непригодное, когда дѣло доходитъ до практики. Кантъ могъ изумляться такому отношенію къ теоріи. Онъ могъ даже не безъ убѣдительности „опровергать" его[1]). Но отъ этого положеніе дѣла нисколько не измѣнилось.

Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Отвлеченный интересъ къ чистому знанію, несмотря на увѣренія иныхъ фило-

---

[1]) См. его статью: Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

софовъ, что онъ естественно присущъ всѣмъ людямъ[1]), представляетъ чрезвычайно изысканную и донынѣ далеко не самую насущную умственную потребность. Интересъ къ наукѣ для науки, подобно интересу къ физическому упражненію только для упражненія, есть своего рода высшій спортъ или роскошь, предполагающая или совершенно исключительныя человѣческія натуры или же наличность очень высокой общественной культуры и частичное по крайней мѣрѣ освобожденіе умственной энергіи отъ заботъ объ удовлетвореніи болѣе неотложныхъ потребностей. Primum vivere, deinde philosophari. Задолго до возникновенія философскаго интереса къ теоретической наукѣ и, тѣмъ болѣе, задолго до мало-мальски удовлетворительнаго разрѣшенія вызываемыхъ имъ проблемъ, на которыя окончательный отвѣтъ можетъ дать одна только вѣчность, человѣческой мысли приходится изощряться главнымъ образомъ въ вопросахъ практическаго умѣнія—умѣнія удовлетворять тѣ или иныя насущныя житейскія потребности.

Такова потребность матеріальнаго самосохраненія, потребность даже не хорошо жить—это, какъ училъ Аристотель[2]), уже высшая потребность,—а просто жить въ самомъ элементарномъ смыслѣ слова, поддерживать свое физическое существованіе пищей, одеждой, жильемъ. Еще у Гомера словомъ „мудрость" обозначалось ремесло плотника[3]); и даже Сократъ, если вѣрить Ксенофонту, не отличалъ мудрости отъ практическаго благоразумія[4]). Къ удивленію Геродота[5]), никто изъ египтянъ, не исключая жреческой интеллигенціи, не интересовался „природой" Нила и не могъ ему объяснить причины его періодическихъ разливовъ, хотя эти разливы и эксплуатировались очень искусно для земледѣльческихъ цѣлей. Меди-

---

[1]) Аристотелева „Метафизика" начинается словами: „всѣ люди отъ природы стремятся къ знанію".

[2]) Политика I, I, 8.

[3]) Иліада XV, 412.

[4]) Memorabilia III, IX, 4.

[5]) Исторія II, 19.

цина, какъ искусство лѣчить болѣзни, была извѣстна и практиковалась тогда, когда еще не знали ни анатоміи, ни физіологіи, ни патологіи человѣческаго организма и когда всѣмъ этимъ еще никто не интересовался.

Такова, далѣе, потребность соціальнаго самосохраненія, необходимость ограждать и поддерживать существованіе отдѣльныхъ лицъ и группъ въ обществѣ и отдѣльныхъ обществъ въ человѣчествѣ. Эта потребность еще донынѣ почти совершенно исключаетъ всякій иной интересъ къ общежитію. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда стараются построить чисто теоретическія и отвлеченныя общественныя науки, эта естественная практическая потребность осложняется, запутывается и затемняется, но не вытѣсняется новыми нерѣдко совершенно искусственно возникающими задачами и не подчиняется имъ.

Такова, наконецъ, потребность, такъ сказать, метафизическаго самосохраненія. Въ наиболѣе, казалось бы, отвлеченной отъ всего практическаго области религіозной метафизики умѣніе идетъ впереди знанія. Въ древнѣйшія времена римской исторіи оно дошло до такого совершенства, что на почвѣ дѣловыхъ сношеній людей съ божествами сложилась даже спеціальная практическая понтификальная юриспруденція. Техника богопочитанія культивируется раньше теорій богопознанія, особенно сведенныхъ въ мало-мальски стройную систему. Культъ предшествуетъ догматамъ, теургія—теологіи. Люди приносятъ жертвы, молятся, поклоняются—иногда завѣдомо невѣдомымъ богамъ, какъ удивлялся апостолъ Павелъ въ Аѳинахъ,—и гораздо лучше знаютъ, какъ слѣдуетъ поклоняться, чѣмъ кому собственно они поклоняются; направляютъ свои усилія къ обезпеченію себѣ метафизическихъ благъ или по крайней мѣрѣ къ отвращенію отъ себя метафизическихъ опасностей, хотя, казалось бы, было бы проще поставить сначала вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуютъ всѣ эти блага и опасности и не созданы ли они ихъ собственнымъ воображеніемъ.

Даже по отношенію къ математикѣ исключительно теоретическій интересъ представляетъ сравнительно позднее яв-

леніе. Нисколько не интересуясь теоріей чиселъ, счетомъ очень долго пользовались единственно для хозяйственныхъ, торговыхъ, военныхъ и т. п. надобностей. А геометрія, какъ видно уже изъ ея названія, была не болѣе какъ практическимъ землемѣріемъ или, какъ предпочиталъ выражаться Руссо, порожденіемъ скупости. Если теоріей чиселъ, правда еще въ метафизической формѣ, занялись уже пиѳагорейцы, то въ геометріи даже Сократъ, по крайней мѣрѣ по словамъ его біографа-утилитариста Ксенофонта, видѣлъ лишь средство для межеванія полей [1]); а чисто теоретическія занятія математикой, несмотря на то, что онъ въ ней „не былъ несвѣдущъ" [2]), онъ признавалъ совершенно безполезными, если даже не вредными. Впервые Платонъ заинтересовался геометріей исключительно „ради познанія" [3]) и поставилъ вопросъ о математикѣ какъ достовѣрной наукѣ и какъ орудіи познанія физическаго міра; но и онъ еще не отрѣшился вполнѣ отъ практическихъ соображеній: не для купли и не для продажи, утверждалъ онъ, слѣдуетъ заниматься математикой, а—для войны и также для того, чтобы съ ея помощью подняться „до истины и сущности вещей" [4]).

Превращеніе математики и естествознанія изъ ремеслъ, изъ практическихъ дисциплинъ въ теоретическія науки, можно сказать, уже вполнѣ завершено. И оно произошло вполнѣ естественно и необходимо. Общественныя науки находятся въ иномъ положеніи. Для нихъ это превращеніе началось сравнительно недавно. И оно совершается въ такой искусственной и неразъ совершенно метафизической формѣ, что не безъ основанія можетъ возникнуть вопросъ, дѣйствительно ли онѣ по особенностямъ своихъ объектовъ нуждаются въ такомъ превращеніи и дѣйствительно ли въ этомъ отношеніи имъ мо-

---

[1]) Memorabilia IV, VII, 2.
[2]) Тамъ же IV, VII, 5.
[3]) Республика 527 B.
[4]) Тамъ же 525 C.

жетъ оказать существенную помощь теоретическая философія съ ея спеціальными проблемами. Послѣдній вопросъ особенно нуждается въ выясненіи. Въ настоящее время интересъ къ теоретической философіи или, какъ чаще выражаются, къ „теоріи познанія"—правильнѣе было бы сказать „теоріямъ познанія", потому что такихъ теорій много,—до того охватилъ обществовѣдовъ, что они ради теоріи познанія почти совершенно забываютъ просто о познаніи своихъ спеціальныхъ объектовъ. Увлеченіе это пока дало больше отрицательныхъ, чѣмъ положительныхъ результатовъ. И, быть можетъ, обществовѣдамъ полезнѣе было бы или вообще отложить теоретико-познавательное попеченіе или же, признавъ своей теоріей познанія просто твердое намѣреніе знать какъ можно больше и какъ можно яснѣе, вступить затѣмъ, не мудрствуя лукаво, in medias res своихъ спеціальныхъ проблемъ. Но для этого надо сначала упростить эти проблемы, запутавшіяся до невозможности. А для этого вполнѣ достаточною философіей является самый безхитростный здравый смыслъ. Всякія же другія болѣе замысловатыя комбинаціи между теоретическою философіею и общественными знаніями скорѣе затемняютъ, чѣмъ выясняютъ дѣло. Объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія попытокъ, дѣлавшихся въ этомъ направленіи. Мы отмѣтимъ въ самыхъ общихъ чертахъ основные моменты этой исторіи, а затѣмъ сосредоточимся на одной изъ самыхъ поучительныхъ во всѣхъ отношеніяхъ попыткѣ, именно на попыткѣ построить тѣмъ или инымъ путемъ универсальное абстрактное обществовѣдѣніе, аналогичное механикѣ или физикѣ.

I.

Древніе греки и римляне оріентировались въ общественной жизни совсѣмъ не плохо и во всякомъ случаѣ гораздо удачнѣе, чѣмъ въ физической природѣ. Ихъ историки служатъ и донынѣ классическими образцами; и Θукидидъ нисколько не преувеличивалъ своего значенія, когда назвалъ свое твореніе пріобрѣтеніемъ навсегда—κτῆμα εἰς ἀεί. Ихъ юристы гораздо проще и непринужденнѣе, чѣмъ современные соціологи, приближались къ рѣшенію проблемы „статическихъ" законовъ человѣческаго общежитія. Наконецъ, Платонъ (въ VIII книгѣ „Республики"), Аристотель (въ „Политикѣ") и Полибій (въ VI книгѣ „Исторіи") рѣшали опять таки не хуже, чѣмъ теперь, еще болѣе сложную и трудную проблему „динамическихъ" законовъ, проблему постоянства и повторяемости въ смѣнѣ историческихъ событій. Словомъ, то, что древніе вообще могли знать въ предѣлахъ своего времени и мѣста, они знали такъ, что имъ и донынѣ можно еще завидовать.

Вмѣстѣ съ тѣмъ у нихъ же, главнымъ образомъ у грековъ, впервые возникли и были поставлены съ классическою простотой, неповторяемою свѣжестью и непосредственностью всѣ тѣ проблемы, которыми и донынѣ занята теоретическая философія. Съ тѣхъ поръ прибавилось только множество не существенныхъ мелкихъ контроверзъ, накопилась огромная литература. Все это запутало проблемы, но не измѣнило и не могло измѣнить ихъ существа, потому что это проблемы вѣчныя. Словомъ, мы не богаче древнихъ философіей, какъ не бо-

гаче мы, по крайней мѣрѣ въ качественномъ отношеніи, и обществовѣдѣніемъ. Чѣмъ мы дѣйствительно богаче, такъ это положительными естественными науками. Только относительно нихъ приходится рѣшить въ пользу нашей современности дебатировавшійся съ такимъ жаромъ въ XVII и XVIII столѣтіяхъ „споръ древнихъ и новыхъ". Относительно же общественныхъ наукъ и теоретической философіи трудно что-нибудь возразить противъ замѣчанія Лабрюера, что мы могли бы смѣло удовлетвориться ученостью Платона или Сократа. Какъ же относились другъ къ другу въ античномъ мірѣ теоретическая философія и общественныя знанія?

Въ античномъ мірѣ наиболѣе употребительнымъ было впервые сдѣланное Ксенократомъ дѣленіе философіи на физическую, этическую и логическую. Только первая называлась у грековъ теоретическою, у римлянъ—инспективной. Называлась она такъ потому, что преслѣдовала исключительно познавательную задачу и поэтому не требовала никакихъ практическихъ дѣйствій [1]). И вотъ по тогдашнимъ понятіямъ теоретической философіи не только разрѣшалось, но даже вмѣнялось въ обязанность полное равнодушіе къ человѣческому общежитію. Это общежитіе въ его настоящемъ, прошломъ и даже неизвѣстномъ будущемъ не считалось проблемой достойной вниманія теоретическихъ философовъ. Оно казалось слишкомъ яснымъ, слишкомъ понятнымъ, слишкомъ извѣстнымъ. А кромѣ того, оно считалось относящимся исключительно къ вѣдѣнію этической или иначе практической философіи. Поэтому оно совершенно исключалось изъ кругозора теоретической философіи, которая сосредоточивалась единственно на физическихъ проблемахъ. Правда, оно, можно сказать, ежедневно и ежечасно давало о себѣ знать теоретическимъ философамъ. Но запросы, которые оно имъ предъявляло, носили не познавательный, а дѣловой характеръ. И съ ними эти философы

[1]) Nullum exigens actum, sed ipso rei cuius studium habet intellectu contenta (Квинтиліанъ, Instit. orat. II, 18).

раздѣлывались очень просто и быстро. Въ какихъ-нибудь двухъ словахъ—ничего черезчуръ, или что-нибудь въ этомъ родѣ—они вполнѣ, безъ остатка, рѣшали всѣ нравственные или соціальные вопросы. И уже послѣ этого [1]), исчерпавъ подобнаго рода сентенціями всю свою общественную премудрость, они всецѣло сосредоточивали свои воспріятія и мышленіе на иныхъ болѣе загадочныхъ проблемахъ надземнаго, небеснаго міра. Такимъ образомъ кто въ древности испытывалъ потребность въ теоріи, тому и въ голову не приходило сосредоточивать свое вниманіе на общежитіи. Тотъ, напротивъ, старался совершенно отрѣшиться отъ него, тотъ вперялъ свой взоръ въ сводъ небесный, тотъ прислушивался къ музыкѣ небесныхъ сферъ. Тотъ, словомъ, являлъ чрезвычайно благодарный для моральной сатиры типъ зазѣвавшагося и попавшаго въ колодецъ метафизика, типъ, который знакомъ литературѣ едва ли не всѣхъ европейскихъ народовъ и который выступилъ на сцену въ лицѣ перваго же извѣстнаго намъ греческаго теоретическаго философа, именно Ѳалеса. О немъ передается, что онъ однажды упалъ въ колодецъ, созерцая свѣтила; и одна ѳракійская женщина иронически замѣтила ему, что онъ совсѣмъ напрасно устремляется къ столь отдаленнымъ предметамъ и старается постигнуть небесное, когда не видитъ того, что находится у его ногъ [2]). Упрекъ этотъ однако едва ли былъ основателенъ. Ѳалесъ не обращалъ вниманія на окружавшую его среду не потому, что она не была ему извѣстна и что онъ не умѣлъ въ ней оріентироваться, а, совсѣмъ напротивъ, именно потому, что она ему была слишкомъ хорошо знакома и поэтому не представляла никакого интереса, по крайней мѣрѣ философскаго. Когда нужно было по тѣмъ или инымъ практическимъ соображеніямъ, Ѳалесъ совсѣмъ даже недурно оріентировался въ общественной по крайней мѣ-

---

[1]) Діогенъ Лаэрцій (I, I) сообщалъ о Ѳалесѣ: μετὰ δὲ τὰ πολιτικὰ τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας.

[2]) Ѳеэтетъ, 174A.

рѣ средѣ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ какъ тѣ чрезвычайно трезвыя и даже нѣсколько пошлыя правила житейской мудрости, которыя содержатся въ приписываемыхъ ему въ качествѣ одного изъ т. н. семи мудрецовъ афоризмахъ, какъ, далѣе, свидѣтельство Діогена Лаэрція, что „и въ политическихъ вопросахъ подавалъ онъ отличные совѣты“ [1]), такъ въ особенности слѣдующій эпизодъ: только для того будто бы, чтобы доказать свою практичность и дальновидность—такъ по крайней мѣрѣ увѣрялъ Цицеронъ; Аристотель смотрѣлъ на дѣло реальнѣе и сообщалъ, что просто ради наживы, — онъ наканунѣ голодовки скупилъ почти всѣ запасы хлѣба и потомъ продавалъ ихъ по дорогой цѣнѣ; впослѣдствіи онъ будто бы раздалъ всю прибыль народу и опять обратился къ философіи.

Такимъ образомъ въ Ѳалесѣ, основателѣ теоретической въ спеціальномъ смыслѣ, т. е. физической философіи, человѣческое общежитіе если и вызывало интересъ, то исключительно практическій, дѣловой. Разсуждая о теоріи, онъ забывалъ объ обществѣ; а разсуждая объ обществѣ, онъ забывалъ о теоріи. Въ такомъ же духѣ дѣйствовалъ и Платонъ, основатель логической или діалектической философіи. Для этой философіи главный научный интересъ представлялъ поставленный ею впервые рядъ новыхъ, такъ сказать, методологическихъ проблемъ; онѣ отрывали формальную сторону науки отъ матеріальнаго знанія и такимъ образомъ создавали отвлеченное наукоученіе, ставившее проблематическое, возможное знаніе выше знанія наличнаго, дѣйствительнаго. Кромѣ того, эта философія подвергала своей „теоретико-познавательной“, какъ теперь выразились бы, критикѣ тогдашнюю теоретическую философію, т. е. физику, противопоставляя ей какъ настоящія науки геометрію, математику и, наконецъ, то, въ чемъ она видѣла вершину и начало всякаго доказательнаго знанія, именно діалектику. Наконецъ, поскольку эта философія

[1]) I, I.

пыталась выйти изъ чисто формальной методологіи и научной деонтологіи и рѣшить по существу онтологическую проблему, проблему бытія, она впадала въ спекулятивную метафизику, гипостазировала идеи и проэцировала ихъ въ какомъ-то надміровомъ эмпиреѣ; и тогда она оказывалась въ полномъ согласіи съ упомянутою выше спеціальною теоретическою или инспективной философіей, съ которою ее поэтому иногда и смѣшивали [1]), тщательно однако отдѣляя отъ третьей философіи —нравственной или практической. Во всѣхъ этихъ случаяхъ діалектическая философія, какъ таковая, не касалась человѣческаго общежитія. Его касались діалектическіе философы. Но при этомъ они такъ же мало заботились о приведеніи своихъ публицистическихъ соображеній въ связь съ діалектикой, какъ Ѳалесъ-спекулянтъ мало заботился о спекулятивномъ Ѳалесѣ и обратно.

Примѣромъ можетъ служить различное пониманіе человѣческой природы въ діалектическихъ и публицистическихъ разсужденіяхъ Платона. Если Платонъ-діалектикъ смотрѣлъ на человѣка такъ, какъ вообще на него смотритъ всякій философъ-раціоналистъ, то Платонъ-публицистъ смотрѣлъ на него такъ, какъ смотрѣлъ тогда всякій грекъ, имѣвшій свое сужденіе объ общественныхъ вопросахъ и ни о какихъ тонкостяхъ теоретической философіи при этомъ не помышлявшій. Съ точки зрѣнія научной философіи Платона всѣ люди безъ исключенія причастны истинѣ, потому что въ каждомъ человѣкѣ дремлетъ способность къ разуму, способность, пробуждаемая уже элементарными чувственными воспріятіями, которыя заставляютъ мысль искать то, что необходимо логически [2]). Истина для всѣхъ едина и можетъ быть доказана рѣшительно всѣмъ. Кто ее отвергаетъ, тотъ, значитъ, поскольку онъ вообще находится въ здравомъ умѣ, сознательно избираетъ ложь. Но за исключеніемъ такихъ экстраординарныхъ случаевъ мы

---

[1]) См. Исидора Испанскаго Etymologiarum Lib. II, c. XXIV, 10—11.
[2]) Республика 523BC.

всегда можемъ добыть истину, находящуюся implicite въ умѣ каждаго изъ насъ. И всякій разъ, когда мы начинаемъ послѣдовательно мыслить, мы какъ бы припоминаемъ то, что и безъ того знаемъ: сначала смутно, какъ бы во снѣ [1]), а потомъ все болѣе и болѣе сознательно, пока, наконецъ, сами собой [2]), однимъ разумомъ [3]), не приходимъ къ тому, что необходимо [4]) иными словами, къ достовѣрному научному знанію [5]). Даже когда насъ учатъ, мы въ сущности сами рождаемъ истину, находившуюся у насъ и прежде въ эмбріональномъ состояніи. И учителя наши играютъ лишь акушерская роль. Для иллюстраціи Платонъ въ діалогѣ „Менонъ" вывелъ мальчика, который съ помощью наводящихъ вопросовъ Сократа своимъ умомъ рѣшаетъ геометрическую теорему. Всѣ вообще математическія истины, училъ Платонъ, доступны всякому человѣку; и человѣкъ становится настоящимъ человѣкомъ только тогда, когда онѣ ему уже доступны. Невѣжество въ математикѣ пристойно не людямъ, а свиньямъ [6]); и сообразно съ этимъ дѣти, пока въ нихъ главнымъ образомъ, если не исключительно при посредствѣ математики [7]), не установился источникъ разума, остаются не болѣе какъ самыми грубыми животными [8]). Однимъ словомъ, безъ математики нельзя стать вообще человѣкомъ [9]).

Такимъ образомъ въ діалектической философіи Платона уже встрѣчается абстрактное понятіе человѣка какъ разумнаго существа. Понятіе это, переведенное на нравственный и общественный языкъ, приводитъ къ цѣлому ряду постула-

[1]) Менонъ 85C.
[2]) Менонъ 85D.
[3]) Федонъ 73A.
[4]) Менонъ 85E.
[5]) Менонъ 85D.
[6]) Законы 819D.
[7]) Законы 747B.
[8]) Законы 808D.
[9]) Республика 522E.

товъ въ Кантовомъ духѣ и прежде всего къ ученію о томъ, что каждый человѣкъ есть человѣкъ или по крайней мѣрѣ можетъ и долженъ быть человѣкомъ въ смыслѣ разумнаго существа; всякія иныя эмпирическія особенности людей, племенныя, сословныя, профессіональныя, физическія представляютъ нѣчто не существенное и даже почти не существующее въ сравненіи съ настоящимъ, „ноуменальнымъ" человѣкомъ. Такъ долженъ былъ бы разсуждать Платонъ, если бы онъ заботился о согласованіи своихъ общественныхъ воззрѣній со своею же діалектическою философіей. Но онъ разсуждалъ совсѣмъ не такъ. Мы находимъ у него не только отсутствіе только что приведеннаго взгляда на моральную сущность человѣка; отсутствіе можно было бы еще объяснить тѣмъ, что, занятый въ академіи иными вопросами, онъ просто не успѣлъ дойти до развитія такого взгляда, но что если бы онъ успѣлъ, то конечно онъ дошелъ бы, какъ дошли до него стоики. Мы находимъ у него нѣчто иное и большее, именно прямо враждебное и отрицательное отношеніе къ такому взгляду, отношеніе, проявляющееся въ тѣхъ самыхъ діалогахъ вродѣ „Республики", гдѣ, поскольку рѣчь идетъ о діалектикѣ и математикѣ, раціоналистическій взглядъ съ жаромъ отстаивается. Общественная философія Платона вполнѣ сознательно исключаетъ что бы то ни было общечеловѣческое. Такъ, онъ отлично сознавалъ, что на свѣтѣ есть еще множество людей и кромѣ грековъ, копошащихся при своемъ морѣ, какъ лягушки возлѣ болота[1]). Тѣмъ не менѣе онъ признавалъ настоящимъ человѣческимъ обществомъ только эллинское общество[2]) и увѣрялъ, что по природѣ между эллинами и варварами не только не можетъ быть ничего общаго, но даже должна быть вѣчная вражда[3]). Такимъ образомъ Платонъ отказывался не только отъ абстрактнаго общечеловѣчества, но даже отъ болѣе скром-

---

[1]) Федонъ 109В.
[2]) Республика 470Е.
[3]) Республика 470С.

наго взгляда, высказывавшагося Исократомъ, именно, что эллинами, если уже непремѣнно ограничивать свой интересъ только ими, дѣлаетъ людей не единство племени, а единство воспитанія и вообще духовной культуры. Но этого еще мало. И въ предѣлахъ эллинскаго общества Платонъ опять-таки настаивалъ на этническомъ, какъ онъ выражался [1]), и во всякомъ случаѣ безусловно необходимомъ сословномъ различіи, при которомъ, напримѣръ, земледѣлецъ можетъ быть только земледѣльцемъ, быть же судьею онъ уже будто бы абсолютно неспособенъ [2]). И вотъ такое соціальное различіе распространялось Платономъ также и на умственную область. „Мудрость всѣхъ наукъ" [3]) была имъ объявлена доступною по природѣ только лицамъ, имѣющимъ данныя для административной карьеры. Съ этимъ онъ связывалъ цѣлый рядъ практическихъ требованій, вопіющимъ образомъ расходившихся съ его діалектическою философіей. Съ точки зрѣнія послѣдней высшимъ благомъ признавалась научная истина. Въ ней высшее счастье [4]). Въ ней все спасеніе жизни [5]). Благо это доступно рѣшительно всѣмъ, потому что каждый человѣкъ причастенъ разуму и способенъ къ математикѣ, безъ чего его нельзя было бы даже назвать человѣкомъ. Такъ смотритъ на человѣка теоретическая наука. Но для практической политики человѣкъ—это уже нѣчто совсѣмъ иное: это, какъ Платонъ шутливо выражался,—ходячее, безрогое, двуногое стадное животное [6]), которое отъ природы не способно къ разуму и поэтому нуждается въ пастушеской опекѣ [7]). Счастье такого подвластнаго человѣка, оказывается, состоитъ не въ обладаніи истиной, этой привилегіей командующей интеллигенціи, а въ

---

[1]) Республика 420B, 421C.
[2]) Республика 397E.
[3]) Республика 429A.
[4]) Республика 583A.
[5]) Протагоръ 356E, 357A.
[6]) Политикъ 266E.
[7]) Политикъ 276C.

послушаніи, профессіональномъ усердіи и т. п. добродѣтеляхъ. Платонъ отстаивалъ своеобразный просвѣщенный деспотизмъ, при которомъ на долю властвующихъ приходится просвѣщеніе, на долю же подвластныхъ — деспотизмъ. Умственная пища, которую власть должна давать подвластнымъ, этимъ ея тѣлеснымъ „кормильцамъ" [1]),—это не истина, а, напротивъ, обманъ и ложь. Съ цинизмомъ, который, когда дѣло касалось только діалектики, Платонъ такъ рѣшительно осуждалъ у какого-нибудь Калликла или Ѳразимаха, нашъ философъ увѣрялъ, что, хотя вообще ложь не можетъ быть рекомендована людямъ, однако въ общежитіи она вполнѣ умѣстна „вродѣ какъ бы лѣкарства [2]). Съ помощью, какъ онъ замысловато выражался, „кое-чего финикійскаго" [3]), т. е. иными словами и попросту завѣдомой лжи правительство можетъ, не стѣсняясь, поддерживать въ „земнородныхъ" [4]), тѣ или иныя заблужденія [5]). На случай же, если бы они лжи не повѣрили или же, чего добраго, вздумали искать истину своимъ умомъ, Платонъ требовалъ строгой цензуры [6]). Такъ собирался онъ осчастливить человѣка какъ политическое животное.

Weiss ich ihn glücklich—eh'er denken darf?

могъ бы возразить Платону не только Шиллеровъ маркизъ Поза, но и самъ Платонъ—не публицистъ, а діалектическій философъ Платонъ.

Изъ приведеннаго примѣра видно, какъ мало Платонъ помышлялъ о „методологическомъ" и теоретическомъ обоснованіи своихъ общественныхъ воззрѣній. Примѣръ этотъ далеко не единственный. Такъ, напримѣръ, развѣ можно сказать, что онъ считался со своей теоріей науки, иными словами, со своими утвержденіями, что настоящая наука должна быть безу-

---

[1]) Республика 463B.
[2]) Республика 389B.
[3]) Республика 414C.
[4]) Республика 415D.
[5]) Республика 459D, 460A; Законы 663D, E.
[6]) Республика 378A, 392C, 539B.

словно свободна отъ какой бы то ни было эмпиріи, должна слагаться изъ абсолютно доказательныхъ раціональныхъ истинъ непреложнаго, вѣчнаго значенія, совершенно не зависящихъ ни отъ какихъ пространственныхъ и временныхъ условій и измѣненій,—когда онъ, по собственному признанію [1]), какъ каменщикъ сваливалъ въ одну кучу сырой матеріалъ аѳинскаго по преимуществу законодательства и обычаевъ и такимъ образомъ, отчасти возмѣщая почти цѣликомъ утраченные Аристотелевы и Ѳеофрастовы репертуары тогдашняго положительнаго частнаго и публичнаго права, совсѣмъ нечаянно сдѣлалъ крупный вкладъ въ наши эмпирическія свѣдѣнія объ античномъ правовомъ и государственномъ бытѣ, вкладъ довольно неожиданный со стороны принципіальнаго раціоналиста? Или когда онъ сочинялъ и передѣлывалъ на всѣ лады проектъ общественнаго преобразованія, долженствовавшій, какъ онъ по крайней мѣрѣ увѣрялъ, не раньше и не позже первой половины IV вѣка до Р. Х. создать административнымъ путемъ греческое или, вѣрнѣе, даже только аѳинское благополучіе, —проектъ, который уже для его ученика Аристотеля представлялъ лишь антикварный интересъ? Или же, когда онъ, опять-таки по собственному признанію, задавалъ себѣ умственную пирушку [2]) и, пустивъ свою мысль какъ вѣтеръ [3]), самъ не вѣря самому себѣ [4]), „миѳологировалъ" [5]), т. е. попросту фантазировалъ. На это послѣднее обстоятельство ученые изслѣдователи „Республики" Платона обращаютъ слишкомъ мало вниманія, хотя уже Паскаль предостерегалъ противъ черезчуръ серьезнаго отношенія къ политической философіи Платона, этого, какъ выразился Монтэнь [6]), разстегнутаго философа: „Платона и Аристотеля, писалъ Паскаль, обыкновенно

[1]) Законы 858B.
[2]) Республика 458A.
[3]) Республика 394D.
[4]) Республика 450E.
[5]) Республика 501E.
[6]) Essais, L. II, ch. XII.

представляютъ себѣ только въ мантіяхъ и какъ особы всегда важныя и педантическія. Это были честные люди, которые, какъ и другіе, смѣялись вмѣстѣ со своими друзьями. И они играя и для собственнаго развлеченія дѣлали свои законы и свои трактаты о политикѣ. Это была наименѣе философская и наименѣе серьезная часть ихъ жизни" [1]). Паскаль едва ли слишкомъ преувеличивалъ. Трудно дѣйствительно принять въ серьезъ хотя бы упомянутое выше шутливое опредѣленіе человѣка въ „Политикѣ" или тѣ странныя вычисленія, съ помощью которыхъ Платонъ доказывалъ, что жизнь царя ровно въ 729 разъ слаще жизни тиранна [2]); или же кабалистическую тарабарщину знаменитаго „Платонова числа" [3]), въ которой мы имѣемъ дѣло не съ серьезной попыткой приложенія математики къ рѣшенію общественнаго вопроса—странная это была бы попытка, не менѣе странная, чѣмъ та точность, съ которою Платонъ устанавливалъ сладость царской жизни или же увѣрялъ, что загробныя воздаянія ровно въ 10 разъ пропорціональны земнымъ прегрѣшеніямъ [4]),—и даже не съ мистикою, а, повидимому, просто съ мистификаціею, надъ которою совершенно напрасно ломали себѣ голову иные изслѣдователи.

Человѣческое общежитіе интересовало Платона не какъ предметъ теоретической науки или философіи, а единственно какъ матеріалъ для практическихъ административныхъ реформъ въ лакономанскомъ вкусѣ съ присоединеніемъ его любимой мечты о господствѣ профессіональныхъ философовъ надъ прочими общественными классами. Платонъ съ необыкновенною обстоятельностью и упорствомъ составилъ нѣсколько проектовъ такой реформы. И онъ почти всю свою жизнь надѣялся или осуществить ихъ собственною властью въ качествѣ второго

---

[1]) Les pensées de Blaise Pascal, Tome I, Paris. 1877. стр. 118.
[2]) Республика 587E.
[3]) Республика 546C.
[4]) Республика 615A.

Перикла или, вѣрнѣе, перваго Просперо, или же по крайней мѣрѣ увидѣть ихъ осуществленными какимъ-нибудь „царственнымъ человѣкомъ съ разумѣніемъ" [1]), какимъ-нибудь „философствующимъ царемъ" [2]). Но иногда на него находило сомнѣніе въ возможности реализовать эти административныя мечты. И вотъ въ такіе свѣтлые философскіе промежутки обнаруживалось, какъ онъ былъ далекъ отъ какого бы то ни было иного, значитъ, и теоретическаго интереса къ общежитію: онъ тогда совершенно отворачивался отъ него, не находилъ въ немъ рѣшительно ничего достойнаго вниманія настоящаго философа и обращался къ инымъ, совершенно отвлеченнымъ вопросамъ. Настоящій философъ, увѣрялъ онъ тогда, не знаетъ дороги къ агорѣ и публичнымъ учрежденіямъ, нисколько не интересуется законами и выборами [3]); погруженный въ свои мысли, онъ настолько равнодушенъ ко всему окружающему, что даже не задаетъ себѣ труда рѣшить, живутъ ли кругомъ его люди или звѣри [4]). Въ „Республикѣ" Платона, трудѣ, надъ которымъ, какъ Гете надъ Фаустомъ, онъ работалъ всю свою жизнь, можно прослѣдить довольно любопытную исторію величія и паденія идеала т. наз. практической жизни; послѣ этого онъ, скрѣпя сердце, всецѣло сосредоточился на противоположномъ идеалѣ — т. н. созерцательной жизни, т. е. по понятіямъ тогдашней этики, усердно дебатировавшей вопросъ о преимуществахъ той или иной жизни, жизни совершенно исключавшей изъ сферы своихъ интересовъ какіе бы то ни было общественные вопросы какъ нѣчто достойное презрѣнія или, въ лучшемъ случаѣ, совершенно для философа безразличное—ἀδιάφορον.

Такимъ образомъ, поскольку Платонъ интересовался общежитіемъ, постольку побужденіемъ къ тому были не теоре-

---

[1]) Политикъ 294A.
[2]) Республика 473D.
[3]) Ѳеэтетъ 173D.
[4]) Ѳеэтетъ 173C, D, E, 174B; Республика 496D.

тическіе мотивы, а тотъ злой геній властолюбія или, если можно такъ выразиться, политическаго грюндерства и антрепренерства, которымъ былъ одержимъ этотъ мыслитель, страннымъ образомъ совмѣщавшій въ какой-то личной, но не реальной уніи интересъ къ самымъ абстрактнымъ и отвлеченнымъ діалектическимъ проблемамъ съ чрезвычайно, въ сущности, мелкими и пошлыми надеждами и разочарованіями, выпадающими на долю всякихъ властолюбцевъ, которымъ кажется, что административными мѣрами, т. е. путемъ приказаній, запрещеній или разрѣшеній, можно по усмотрѣнію передѣлывать людей и человѣчество. Такое совмѣстительство въ концѣ концовъ было осуждено самимъ Платономъ. И, по его мнѣнію, настоящій мыслитель и теоретикъ долженъ былъ не замѣнять или по крайней мѣрѣ восполнять практическій интересъ къ общежитію интересомъ теоретическимъ къ нему же, а, напротивъ, совершенно отказаться отъ какого бы то ни было интереса къ нему, отвернуться отъ соціальной банавсіи. Такъ именно и поступилъ его современникъ Демокритъ, избравшій благую часть: признавъ, что лучше открыть одну дѣйствительно научную истину, чѣмъ обладать властью персидскихъ царей [1]), онъ сосредоточилъ все свое философское вниманіе на физическомъ мірѣ, отдѣлываясь по общественнымъ вопросамъ краткими афоризмами во вкусѣ семи мудрецовъ.

Такимъ образомъ въ античномъ мірѣ какъ теоретическая въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. физическая, такъ и логическая или діалектическая философія связывались съ идеаломъ созерцательной жизни, какъ полнымъ соціальнымъ и моральнымъ абсентеизмомъ, какъ совершеннымъ равнодушіемъ къ общежитію и къ связанной съ нимъ практической философіи. Кто слѣдуетъ этому идеалу, тотъ, презрѣвъ „все человѣческое и низшее" [2]), „перешагнувъ видимое, созерцаетъ божественное

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Erster Theil, Zweite Hälfte. Fünfte Auflage Leipzig 1892, s. 929.

[2]) Цицеронъ, De Republica Lib. I, cap. XVII, 28.

и небесное" [1]). Съ точки зрѣнія такого идеала нежеланіе или неумѣніе отрѣшиться отъ житейскихъ попеченій представлялось чѣмъ-то чрезвычайно жалкимъ и презрѣннымъ: o quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexit! восклицалъ Сенека въ предисловіи къ своимъ „Проблемамъ природы" [2]). Кто же слѣдуетъ идеалу практической жизни, тотъ уже не теоретическій въ широкомъ смыслѣ философъ. Тотъ —философъ нравственный, т. е. практическій. Тотъ занимается тѣмъ, что проповѣдуетъ тѣ или иныя моральныя правила и старается ихъ осуществить на дѣлѣ если не въ общественной жизни, то по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ поведеніи. Нравственный философъ—это наставникъ въ жизни. И онъ на своемъ собственномъ примѣрѣ показываетъ, какъ надо жить. На почвѣ такого взгляда выработался спеціальный типъ философа, ведущаго „дѣятельную" жизнь, т. е. ничего не знающаго и знать не желающаго, кромѣ заботъ о правильности или праведности своего собственнаго образа жизни. Уже Платону сильно импонировалъ идеалъ такого моралиста, который ведетъ суровую жизнь, полную добровольныхъ лишеній, и который занимается внутренней въ самомъ тѣсномъ смыслѣ слова политикой или полиціей [3]), т. е. нравственнымъ самообузданіемъ. Идеалъ этотъ въ эпоху упадка античной культуры породилъ бродячихъ моралистовъ съ суровымъ лицомъ, нестриженою головою и запущенною бородою [4]), предварявшихъ отчасти нашу базаровщину и толстовство, отчасти же и главнымъ образомъ иные монашескіе ордена средневѣковья. Таковъ былъ идеалъ „дѣятельной жизни". Очевидно, что отъ занимавшейся имъ нравственной философіи нельзя ожидать ничего спеціально теоретическаго.

---

[1]) Исидоръ Испанскій Etymol. Lib. II, cap. XXIV, II.

[2]) Natural. quaest. Lib. I, Prologus, 4.

[3]) Ἡ ἐν αὐτῷ πολιτεία, Республика 591E.

[4]) Asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorem barbam.... evita, писалъ Сенека Люцилію (Epist. V).

И дѣйствительно, третій родъ философіи древнихъ, именно философія нравственная, основателемъ которой считался Сократъ, хотя, какъ упоминалось выше, уже первымъ теоретическимъ, т. е. физическимъ философамъ приходилось рѣшать соотвѣтственныя проблемы и даже прежде, чѣмъ имъ удавалось сосредоточиться на теоріи, носилъ исключительно практическій характеръ. Нравственная философія впервые выступила на сцену въ лицѣ т. н. семи мудрецовъ. Ихъ несложная мудрость сводилась къ элементарной практической сообразительности, къ т. н. умѣнію жить: ничего черезчуръ, поменьше крайностей, не быть ни слишкомъ порочнымъ ни слишкомъ добродѣтельнымъ, держаться въ общемъ стародавнихъ обычаевъ, но не отказываться также и отъ новшествъ; иначе говоря, золотая середина. Кромѣ такихъ правилъ личнаго поведенія, эти мудрецы занимались еще практическою политикою или по крайней мѣрѣ политиканствомъ. Словомъ, какъ выразился о нихъ Дикеархъ, это были совсѣмъ не софы или философы, т. е. методическіе искатели истины, а просто не глупые люди и отчасти практическіе дѣятели по законодательной части. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ Ѳалесъ, съ любовью и упорствомъ посвящали свои досуги теоретическимъ вопросамъ. Но тогда они совершенно отрѣшались отъ какихъ бы то ни было моральныхъ интересовъ.

Та спеціальная нравственная философія, основателемъ которой считался Сократъ, и которая подраздѣлялась на моральную, экономическую и политическую, была чисто практическою философіею, ни о какихъ теоріяхъ не безпокоившеюся. Экономика означала „заботу о домашнихъ вещахъ“ [1]). Политическая наука отождествлялась Платономъ съ политическимъ искусствомъ [2]). Аристотель категорически заявилъ, что основная цѣль политики—не знаніе, а дѣйствіе [3]). Онъ видѣлъ въ

---

[1]) Квинтиліанъ, Instit. orator. III, III.
[2]) Политикъ 300E.
[3]) Этика I, III.

ней искусство и притомъ такое, которое непремѣнно предполагаетъ личный житейскій опытъ; поэтому онъ считалъ ее недоступною для молодыхъ людей [1]) въ отличіе отъ геометріи и вообще математики, которою послѣдніе, по его мнѣнію, могутъ отлично владѣть и притомъ не только теоретически, а также и практически [2]). Относительно этики онъ тоже усиленно подчеркивалъ, что дѣло вовсе не въ томъ, чтобы знать, что такое добродѣтель, а въ томъ, чтобы умѣть ее практиковать [3]).

Могло бы показаться, что, высказывая такой взглядъ, Аристотель возражалъ Сократу, въ которомъ нерѣдко видятъ основателя какой-то спеціально и исключительно теоретической этики. Однако ни отношеніе Сократа ко всякимъ вообще теоріямъ, ни, въ частности, его пониманіе „изучимости добродѣтели" не подтверждаютъ такого взгляда. И Аристотель въ своихъ заявленіяхъ о задачѣ этики только продолжалъ традицію Сократа, бывшую также и общегреческою традиціею — по крайней мѣрѣ до возникновенія нравственныхъ ученій стоиковъ, которые дѣйствительно старались сдѣлать добро и добродѣтель предметами теоретическаго и притомъ въ физическомъ смыслѣ изученія. Для оріентированія въ нравственныхъ проблемахъ Сократъ считалъ необходимою полную эмансипацію отъ физики, т. е. отъ тогдашней теоретической философіи. Сообразно съ этимъ онъ сосредоточилъ свой интересъ не на поляхъ и деревьяхъ, которые „ничему не хотѣли научить его", а на „людяхъ въ городѣ и государствѣ" [4]). И то перенесеніе философіи съ неба въ города и дома, о которомъ говорилъ Цицеронъ [5]), менѣе всего означало подчиненіе Сократомъ общественной философіи той небесной, теоретической

---

[1]) Этика I, III.
[2]) Этика VI, VIII.
[3]) Этика X, IX.
[4]) Федръ 230D.
[5]) Tuscul. disput. V, 4.

философіи, которою занимались „физіологи". Не имѣло также теоретическаго въ нашемъ смыслѣ значенія извѣстное ученіе Сократа о знаніи добра и добродѣтели.

Это ученіе отождествляло знаніе съ умѣніемъ. Удивительнаго въ этомъ не было рѣшительно ничего. Понятіе это имѣло техническій смыслъ и означало ловкость, умѣніе. Первоначально слово это (ἀρετή, virtus—буквально, мужественность, умѣніе быть настоящимъ мужемъ или мужчиною въ военныхъ и иныхъ обстоятельствахъ) означало не болѣе какъ мускульную и вообще физическую мощь. Въ этомъ смыслѣ у Платона говорилось о добродѣтели глазъ [1]) и тѣла [2]). Затѣмъ оно стало означать всякое вообще техническое умѣніе. И въ этомъ именно смыслѣ пользовался имъ Сократъ, когда художника Парразія онъ наставлялъ относительно „добродѣтели" художнической [3]), ваятеля Клитона [4]), оружейнаго мастера Пистія [5])—относительно ихъ спеціальныхъ „добродѣтелей", или когда онъ преподалъ падшей женщинѣ Θеодотѣ настолько практичныя указанія относительно ея профессіональной „добродѣтели", что благодарная гетера полушутя, полусерьезно просила его о сотрудничествѣ въ охотѣ за добычею [6]). И, наконецъ, слово добродѣтель получило спеціально моральный, но все же практическій смыслъ умѣнія быть нравственнымъ, умѣнія дѣлать то, что считалось добромъ. И та Сократова наука [7]) добра или добродѣтели, которая нынѣ часто истолковывается какъ попытка создать абстрактную этику, нѣчто вродѣ нравственной математики, оказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи не болѣе какъ умѣніемъ, практическимъ навыкомъ.

---

[1]) Республика 353B.
[2]) Горгій 479B, 504C.
[3]) Memorabilia III, X, 1.
[4]) Memorabilia III, X, 6.
[5]) Memorabilia III, X, 9.
[6]) Memorabilia III, XI, 15.
[7]) Аристотель, Этика VI, 13.

Такъ напримѣръ, училъ Сократъ, для того, чтобы властвовать надъ людьми, мало держать въ рукахъ скипетръ или получить соотвѣтственное число избирательныхъ голосовъ: необходимо еще умѣть властвовать [1]). Или для того, чтобы успѣшно командовать арміею, необходимо умѣть командовать, подобно тому какъ успѣшно дирижировать оркестромъ или балетомъ можно только умѣючи [2]). Вотъ всякое такое спеціальное умѣніе и есть добродѣтель — вплоть до добродѣтели упомянутой Θеодоты.

Такою постановкою проблемы добродѣтели какъ умѣнія вполнѣ естественно и непринужденно рѣшалась основная проблема эллинской этики, именно проблема счастливой жизни. По греческимъ представленіямъ хорошо или красиво дѣлать что-нибудь и быть счастливымъ были понятіями совпадавшими—εὖ или καλῶς πράττειν [3]). Неудивительно, что и Сократъ и Платонъ рѣшали проблему счастья въ томъ смыслѣ, что каждый человѣкъ и каждый общественный классъ долженъ умѣючи дѣлать свое профессіональное дѣло [4]).

Такимъ образомъ добро и добродѣтель, когда ставился вопросъ объ ихъ изучимости, понимались не какъ объекты теоретической науки, а просто какъ практическое умѣніе, съ которымъ знаніе отождествлялось вполнѣ. Это было тѣмъ естественнѣе, что, различая интеллектъ и чувство или чувственность, греки не различали интеллекта и воли. И вслѣдствіе этого они не знали гамлетовскаго разлада между румянцемъ воли и блѣдностью размышленія. Имъ, можно сказать, была совершенно чужда та противоположность мысли и воли, которая возникла сравнительно недавно и которая намъ кажется столь естественною и ясною, хотя при малѣйшей попыткѣ

---

[1]) Memorabilia III, IX, 10.

[2]) Memorabilia III, V, 21.

[3]) Это дало Аристотелю поводъ сострить: ἀδύνατον δε καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν Политика IV (VII), I, 5.

[4]) Τὰ αὑτοῦ πράττειν, Республика 433A.

серьезно разобраться въ ней возникаетъ множество, кажется, безнадежныхъ затрудненій—метафизическихъ, моральныхъ и психологическихъ. Вотъ почему ученіе Сократа о томъ, что достаточно имѣть понятіе о добрѣ, чтобы быть добрымъ, только намъ кажется или страннымъ и парадоксальнымъ или же необыкновенно абстрактнымъ. Въ древности же, особенно въ его время, когда еще не было стоиковъ, такъ закутавшихъ всѣ моральные вопросы чуждыми имъ метафизическими и физическими „обоснованіями", это ученіе было вполнѣ естественно и даже единственно возможно. И исповѣдуя его, Сократъ такъ же мало расходился съ традиціонными понятіями, какъ это происходило всякій разъ, когда онъ разсуждалъ о морали. Что бы ни говорили враги Сократа, добившіеся его осужденія за революціонную будто бы дѣятельность, онъ совсѣмъ не былъ революціонеръ—этотъ жовіальный силенообразный мудрецъ съ большимъ животомъ, почти вылитый портретъ Рубенсова пьянаго силена; этотъ базарный и застольный шутникъ, горстями разсыпавшій аттическую соль; онъ жилъ одною жизнью съ аѳинской агорою, дышалъ однимъ съ ней воздухомъ, дышалъ легко и свободно; онъ говорилъ однимъ съ нею языкомъ и умѣлъ „въ каждомъ дѣлѣ и всякимъ образомъ быть полезнымъ" [1]); онъ до того дорожилъ традиціями и даже предразсудками, что объявилъ естественную справедливость тождественною съ отечественными законами [2]) и предпочелъ выпить цикуту, чѣмъ пойти наперекоръ закону и суду родной страны, хотя бы и завѣдомо неправедному.

---

[1]) Memorabilia IV, I, 1.

[2]) Memorabilia IV, IV, 12.

II.

Такимъ образомъ въ античномъ мірѣ теоретическая въ широкомъ смыслѣ философія, т. е. философія физическая и діалектическая, не интересовалась человѣческимъ общежитіемъ. Та же нравственная философія, которая имъ занималась, носила исключительно практическій характеръ и совсѣмъ не интересовалась теоріею. Менѣе всего она стремилась обосновать свои собственныя разсужденія на теоретической философіи. Древніе совсѣмъ не знали этой потребности, которою въ наше время въ той или иной формѣ одержимы болѣе или менѣе всѣ обществовѣды. Скорѣе они испытывали обратную потребность—именно обосновать теоретическую философію на моральной. Они пользовались своими моральными понятіями для сужденія о предметахъ физическаго міра и абстрактнаго наукословія. И это означало, что они судили о неизвѣстномъ по извѣстному. На почвѣ такого обоснованія создалось античное естествознаніе, чрезвычайно богатое антропоморфическими и соціоморфическими элементами и вслѣдствіе такого привнесенія постороннихъ точекъ зрѣнія такъ же запутанно и неудачно справлявшееся со своими спеціальными объектами, какъ это дѣлаютъ тѣ современные обществовѣды, которые ждутъ какихъ-то откровеній отъ естествознанія или отъ метафизики. „Наука человѣка, или же человѣческій духъ—писалъ въ концѣ XVIII вѣка корреспондентъ и единомышленникъ Якоби голландскій философъ Гемстергойсъ—повидимому движется вокругъ совершенства, какъ кометы вокругъ солнца,

описывая очень эксцентрическія кривыя; у нея тоже есть свои перигеліи и афеліи.. Въ каждомъ перигеліи царствовалъ общій духъ, который распространялъ свой тонъ или свою краску на всѣ науки и всѣ искусства, или на всѣ отрасли человѣческаго знанія. Въ нашемъ перигеліи этотъ общій духъ можетъ быть опредѣленъ какъ духъ геометріи или симметріи; въ перигеліи грековъ духомъ нравственнымъ или чувства;.... общій духъ предшествовавшаго перигелія былъ духъ чудеснаго. Этотъ всеобщій тонъ не одинаково благопріятенъ въ каждомъ перигеліи всѣмъ отраслямъ человѣческихъ знаній. Въ нашемъ перигеліи, очевидно, науки будутъ совершенны по мѣрѣ степени ихъ приложимости къ геометріи или ариѳметикѣ. Приравните линію лучу свѣта, рычагу, числу или собственности или и то и другое движенію и протяженію времени— и оптика, механика, экономія, астрономія усовершенствуются. Но мораль, политика и изящныя искусства, эти нѣжные цвѣты, нѣкогда столь свѣжіе и столь блестящіе на почвѣ Аѳинъ, вянутъ и сохнутъ въ нашихъ суровыхъ климатахъ несмотря на самую ученую и самую заботливую культуру. Въ перигеліи грековъ или духа нравственнаго, духа чувства, идеи любви, признательности, неблагодарности, ненависти, мести, ревности были идеями почти столь же ясными, совершенными и опредѣленными, какъ идеи треугольника и круга; но примѣните, какъ они, любовь къ притяженію, страхъ пустоты къ растяжимости, лѣнь къ инерціи, и вы увидите, къ чему сведется физика" [1]).

Антропоморфичны и соціоморфичны были не только разсужденія о природѣ иныхъ древнихъ „физіологовъ" или Платона (особенно въ „Тимеѣ"), даже Аристотеля, разсужденія, отброшенныя естествознаніемъ новаго времени какъ совер-

[1]) Oeuvres philosophiques de M. F. Hemsterhuis. Paris, 1792, томъ I, стр. 230—232. Эта, въ общемъ, превосходная характеристика была бы еще лучше, если бы авторъ не приписывалъ грекамъ той философіи чувства, которую онъ самъ исповѣдовалъ.

шенно ненаучныя и неумѣстныя, но также и такія понятія, которыми оно и донынѣ гордится и которыя оно, забывъ о ихъ происхожденіи, считаетъ своею исключительною собственностью на томъ основаніи, что въ этой когда-то для нихъ новой, чуждой и неизвѣстной области они получили болѣе или менѣе счастливое примѣненіе. Такъ, напримѣръ, понятіе космоса было заимствовано изъ лексикона соціальныхъ отношеній. Проблема космоса въ ея первоначальномъ значеніи была практической проблемою общественнаго порядка и гармоніи. Идеаломъ благоустроеннаго общежитія считалась εὐκοσμία. И по конституціи древняго Крита для рѣшенія проблемы общественнаго космоса полагались вмѣсто царей особые выборные администраторы, которые такъ и назывались „космами". Сообразно съ этимъ, если Сократъ на вопросъ, къ какому государству онъ принадлежалъ, дѣйствительно называлъ себя „космикомъ" [1]), то это вовсе не значило, что своею настоящею родиною онъ считалъ весь земной шаръ. Это было невѣроятно какъ вслѣдствіе ограниченности тогдашнихъ географическихъ горизонтовъ, такъ еще въ большей степени вслѣдствіе свойственнаго тогдашнимъ грекамъ брезгливаго отношенія ко всему не греческому, варварскому, отношенія, раздѣлявшагося какъ Сократомъ, такъ и его ученикомъ Платономъ; оба они могли смѣло сказать о себѣ то, что говорилъ одинъ Мольеровъ герой:

L'ami du genre humain n'est point du tout mon fait.

Называя же себя „космикомъ", Сократъ просто хотѣлъ аттестовать себя какъ сторонника возможно большаго порядка и гармоніи въ своемъ собственномъ отечествѣ.

Если же понятіе космоса было перенесено греками на матеріальную природу—собствено только на звѣздное небо,—

---

[1]) Цицеронъ переводилъ mundanum и пояснялъ: totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur (Tuscul. disput. V, 37). Онъ забывалъ, что Сократъ еще никакъ не могъ быть послѣдователемъ стоиковъ и притомъ т. н. позднѣйшихъ стоиковъ.

то потому, что та картина, которую оно являло, представляла какъ бы реализацію общественной мечты, какъ бы полное осуществленіе на небѣ того гармоническаго порядка, который на землѣ все оставался если не неосуществимымъ, то постоянно неосуществленнымъ идеаломъ. На землѣ, среди людей —раздоръ, хаосъ, акосмія, борьба, породившая, какъ училъ уже Гераклитъ[1]), классовую противоположность свободныхъ и рабовъ. Въ небесахъ — напротивъ, миръ, гармонія, порядокъ, изрѣдка нарушаемый такими неожиданными эпизодами, какъ затмѣнія, о которыхъ впрочемъ, повидимому, уже Θалесъ училъ, что и они не являются исключеніемъ изъ общаго порядка и могутъ быть заранѣе предсказаны. Глазъ отдыхалъ, созерцая эту картину; въ душѣ водворялось какое-то спокойствіе и увѣренность. И люди начинали вѣрить, что въ небесахъ рай, что только тамъ могутъ найти гармонію тѣ лучшіе изъ людей, которые тщетно ищутъ или хотятъ создать ее на землѣ и что поэтому именно тамъ они находятъ свое посмертное успокоеніе. Платонъ пошелъ еще дальше и утверждалъ, что люди съ гармонической душою, не находящею себѣ отклика на землѣ, потому не могутъ себя чувствовать на ней дома, что ихъ настоящая родина — небо. Тамъ они жили до земной жизни. Туда они рвутся во время этой жизни. И, наконецъ, туда они возвращаются послѣ этой жизни.

Сообразно съ такимъ пониманіемъ горняго міра тотъ космополитизмъ, который приписывался Сократу позднѣйшими излагателями его воззрѣній, могъ дѣйствительно и въ его глазахъ означать гражданство во вселенной, но лишь въ томъ смыслѣ, что то усовершенствованное общежитіе, о которомъ онъ не прочь былъ помечтать, должно было быть по меньшей мѣрѣ столь же гармоничнымъ и стройнымъ, какъ и сводъ небесный съ его хороводомъ свѣтилъ, въ плавномъ движеніи которыхъ пиѳагорейцамъ слышалась даже какая-то неземная музыка.

---

[1]) См. 44-й фрагментъ Гераклита въ изданіи Fragmenta philosophorum graecorum.

Такимъ образомъ оказывалось, что природа—по крайней мѣрѣ то надземная небесная природа, которая, какъ особенно настойчиво утверждалъ Аристотель, не имѣла будто бы рѣшительно ничего общаго съ матеріальною же, но земною природою — въ смыслѣ гармоніи и космоса была какъ бы совершеннѣе человѣческаго общежитія. То, что для него было недосягаемымъ идеаломъ, оказывалось для нея реальною дѣйствительностью:

Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniss.

Космосъ, который въ общежитіи надо было созидать путемъ административныхъ мѣръ или соціальной революціи и который былъ здѣсь проблемою практическою и деонтологическою, въ природѣ оказывался эмпирическимъ фактомъ, предметомъ созерцанія, восхищенія и удивленія, т. е. того именно настроенія, которое Платонъ и Аристотель считали началомъ теоретической философіи. Сообразно съ этимъ физика древнихъ была онтологическою космологіею; и благодаря, быть можетъ, чрезмѣрной акосміи въ общественномъ мірѣ грековъ, она постепенно узурпировала въ свою пользу исключительно когда-то нравственное понятіе космоса.

Другой примѣръ. Одною изъ первыхъ и основныхъ проблемъ греческой теоретической философіи была проблема ἀρχή. И вотъ понятіе это, также какъ и понятіе космоса, имѣло первоначально общественное значеніе. Если въ этомъ значеніи оно представляло проблему, то опять-таки исключительно практическую, моральную. Именно слово ἀρχή означало начальство, т. е. государственную власть, единолично или коллегіально организованную (отсюда термины: монархія, олигархія и др.), политическое господство мужа[1]) или людей надъ людьми. Вопросъ о томъ, какъ наилучше организовать на-

[1]) Ἀνδρὸς ἀρχή, какъ выразился по поводу Перикла Θукидидъ (II, 65).

чальство въ государствѣ, и былъ тою чисто практическою формою, въ которой ставилась въ древности по отношенію къ человѣческому общежитію проблема ἀρχή. Сколько умственной энергіи было потрачено хотя бы Платономъ на рѣшеніе вопроса о наилучшей организаціи, „начальства надъ всѣми людьми" [1]), начальства одного, двухъ или въ крайнемъ случаѣ немногихъ лицъ [2])! Но иниціатива въ постановкѣ этой проблемы принадлежала не ему. Она занимала уже пиѳагорейцевъ, утверждавшихъ, что нѣтъ зла хуже общественной анархіи, и устраивавшихъ во избѣжаніе ея свои общины. Она же служила главнымъ предметомъ бесѣдъ и афоризмовъ т. н. семи мудрецовъ, къ числу которыхъ, какъ извѣстно, причисляется и Ѳалесъ.

Онъ же, повидимому, впервые поставилъ вопросъ объ ἀρχή въ приложеніи къ физическому міру. Въ этой новой, чуждой области практическая проблема превращалась въ теоретическую, познавательную. Существуетъ ли въ природѣ, какъ и въ обществѣ, начальство? А если существуетъ—что именно и утверждалось [3]),—то въ какомъ видѣ, въ какомъ числѣ и съ какою компетенціею? Въ общественной области такого рода онтологическіе вопросы, очевидно, были совершенно излишни и даже нелѣпы; поэтому никто ихъ и не ставилъ. Существованіе начальства въ лицѣ какого-нибудь царя, тиранна или олигархическаго собранія было вполнѣ извѣстно, иногда даже слишкомъ хорошо извѣстно. Проблема состояла вовсе не въ томъ, чтобы познать этотъ фактъ, который и безъ того болѣе или менѣе чувствительно отзывался на обывателяхъ, а въ томъ, чтобы если не устранить его, какъ къ этому склонялись иные софисты и послѣдователи Эпикура, то по крайней мѣрѣ замѣнить болѣе подходящимъ начальствомъ или же усо-

[1]) Политикъ 276С.

[2]) Политикъ 293А.

[3]) Necesse est... mundum administrari (Цицеронъ, De natura deorum II, 34).

вершенствовать. Но для физическаго міра вопросъ о начальствѣ былъ прежде всего и даже исключительно вопросомъ теоретическаго познанія. Въ той формѣ, въ которой онъ тутъ по большей части ставился, именно въ формѣ вопроса о физическомъ единоначаліи, о монархіи въ природѣ, онъ означалъ очень наивную постановку одной изъ основныхъ, чрезвычайно важныхъ спеціальныхъ проблемъ естествознанія, именно проблему сведенія природы къ одному началу, проблему естественнонаучнаго монизма. И эта постановка дала, правда не сразу, довольно цѣнные плоды. Ѳалесъ рѣшилъ, что у природы дѣйствительно есть метафизическое начальство и притомъ единоличное, монархическое, именно вода, подъ которою, быть можетъ, онъ понималъ не столько водную стихію, сколько миѳическаго Океана. Эмпедоклъ училъ, что такихъ властвующихъ начальствъ нѣсколько, именно четыре, и что отношеніе между ними, не хуже чѣмъ у земныхъ властей, бываетъ двоякое: то сердечное согласіе и любовь, то, напротивъ, вражда. Анаксагоръ увѣрялъ, что такихъ качественно различныхъ началъ множество. И, наконецъ, Левкиппъ и Демокритъ довели эту поліархическую, такъ сказать, республиканскую тенденцію физической философіи до ея послѣдняго слова, именно до ученія о всеобщемъ суверенитетѣ всѣхъ индивидовъ матеріальнаго міра, или атомовъ, между которыми устранялись всякія качественныя различія. Такимъ образомъ вопросъ объ ἀρχή въ приложеніи къ физическому міру изъ вопроса о метафизическомъ начальствѣ надъ вещами постепенно превратился въ вопросъ о субстратѣ и элементахъ матеріальной природы. И отвѣтъ Демокрита въ связи съ пиѳагорейскимъ ученіемъ о томъ, что міромъ правятъ числа, эти настоящія ἀρχαί природы, былъ первою попыткою удачной формулировки спеціальной проблемы физической философіи.

Такимъ образомъ съ ἀρχή произошло то же самое, что и съ космосомъ. Практическая общественная проблема пригодилась какъ вспомогательное средство для теоретическаго познанія физическаго міра—сначала по аналогіи съ моральнымъ

міромъ, а потомъ въ его спеціальномъ своеобразіи. И тогда, въ примѣненіи къ новымъ объектамъ оба эти понятія пріобрѣли конечно также новый смыслъ. Возвращать ихъ назадъ въ моральную область исключительно съ этимъ новымъ спеціальнымъ смысломъ значило бы уже не выяснять, а скорѣе запутывать и затемнять ее. Но древніе физики этого, къ счастью, не дѣлали. А древніе моралисты, какъ, напримѣръ, Сократъ, имѣли мужество откровенно признаваться, что они не знаютъ физики и не компетентны въ ней.

Если въ Греціи общественныя понятія космоса и ἀρχή были сравнительно рано примѣнены къ физическому міру, причемъ ихъ соціоморфическое происхожденіе было на половину забыто, то этого нельзя сказать про тѣ понятія „природы" и „закона", которыя современное естествознаніе склонно объявлять исключительно своимъ собственнымъ достояніемъ, въ чемъ съ нимъ, какъ это ни странно, соглашаются также многіе обществовѣды и даже законовѣды. Когда древніе греки сближали эти два понятія или, вѣрнѣе, когда они, какъ это по большей части происходило, болѣе или менѣе рѣзко противопоставляли ихъ другъ другу, они имѣли въ виду исключительно моральный міръ, какъ таковой. И если они по аналогіи переносили также и на матеріальную природу и на методологическую проблему науки моральную противоположность природы и закона, то соціоморфизмъ этихъ понятій и этой противоположности былъ для нихъ слишкомъ очевиденъ, чтобы они могли объ этомъ забыть.

Вопросъ объ отношеніи между природою и закономъ былъ однимъ изъ самыхъ жгучихъ и животрепещущихъ вопросовъ античной нравственной философіи. Въ то время когда по отношенію къ матеріальному міру природа (φύσις) означала или происхожденіе чувственныхъ вещей или же ихъ болѣе или менѣе метафизически понятый матеріальный субстратъ, въ моральной области ея прежнее значеніе породы было вытѣснено значеніемъ раціонально должнаго, истины

деонтологической или телеологической[1]), противопоставлявшейся эмпирически данному и общепризнаваемому какъ чему то ложному или во всякомъ случаѣ мнимо истинному, недостаточному и произвольному. Примѣромъ такой произвольности считалась, главнымъ образомъ, та справедливость, которая устанавливалась человѣческими законами. Сообразно съ этимъ вся проблема дебатировалась по преимуществу на почвѣ вопроса о томъ, въ чемъ справедливость, какъ и гдѣ найти ее или же какъ установить ее.

Въ древнѣйшей Греціи и Римѣ, также какъ, повидимому, во всѣхъ вообще первобытныхъ общежитіяхъ, законъ былъ понятіемъ исключительно соціальнымъ и притомъ религіознымъ. Такъ называлось предполагаемое велѣніе божествъ, ихъ заповѣдь, или присланная ими людямъ черезъ особыхъ законоприносителей (νομοθέτης, legislator), или же сообщенная иными, болѣе непосредственными путями. Такой законъ впитывался всѣми съ молокомъ матери, благоговѣйно чтился, свято соблюдался и, независимо отъ спеціальной регистраціи на какихъ-нибудь таблицахъ или скрижаляхъ, хранился въ памяти тѣмъ прочнѣе, что по большей части носилъ стихотворную форму и распѣвался наизусть[2]). Вся общественная и частная жизнь протекала при этомъ какъ священный обрядъ. И всякая попытка критики традиціоннаго этоса, освященнаго

[1]) Объявивъ, что государство, также какъ и всѣ первоначальныя формы общежитія, существуетъ по природѣ, и что человѣкъ по природѣ же есть общежительное существо, Аристотель тутъ же, въ поясненіе своей мысли, прибавляетъ: „природа же—это цѣль" (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν, Политика I, 1). Такимъ образомъ всѣ разсужденія первой главы „Политики" носятъ не натуралистическій въ современномъ смыслѣ, а чисто телеологическій характеръ. Этого по большей части совсѣмъ не замѣчаютъ ея новѣйшіе излагатели.

[2]) Νόμοι καλοῦνται οἱ εἰς θεοὺς ὕμνοι. Фюстель-де-Куланжъ: La cité antique, L. III, ch. XI. Ср. Платона Законы 799E: νόμους τὰς ᾠδὰς ἡμῖν γεγονέναι.

волею боговъ чина жизни строго каралась. Кто заявлялъ какое бы то ни было притязаніе, выходившее за его предѣлы, тотъ преступалъ связывавшіе общество божескіе законы, тотъ порывалъ свою связь съ обществомъ. Вслѣдствіе этого онъ оказывался въ положеніи существа внѣобщественнаго, отверженнаго, безправнаго изгоя, противъ котораго всѣ ополчались, видя въ этомъ свой священный долгъ. Словомъ, всякое такое притязаніе считалось неправдою и притомъ уголовною, т. е. такою, которую виновный могъ искупить только собственною головою, собственною жизнью. И въ такихъ случаяхъ единственное средство умилостивить разгнѣванныхъ боговъ состояло въ томъ, что нарушителей закона приносили имъ на закланіе, посвящали имъ (отсюда римская формула: sacer esto). Если такимъ образомъ нельзя было, да едва ли многимъ и приходило въ голову, искать справедливость внѣ положительнаго закона, этой непреклонной воли боговъ, то можно было, не выходя изъ предѣловъ его священныхъ нормъ, искать свое право, подвергать свои имущественные или иные споры на авторитетный судъ знатоковъ этихъ нормъ и посредниковъ между волею боговъ и человѣческими недоразумѣніями. Благодаря такому посредничеству („интерпретаціи") по поводу споровъ и исковъ, позитивная справедливость все болѣе и болѣе кристаллизировалась и консолидировалась при посредствѣ правосудія, которымъ вмѣстѣ съ войною и жречествомъ, можно сказать, совершенно исчерпывалась вся первобытная публичная жизнь.

Такая правовая и нравственная неподвижность была сравнительно рано нарушена въ античномъ мірѣ. Римскіе квириты, съ копьемъ въ рукахъ отстаивавшіе свои притязанія, не укладывавшіяся въ рамки традиціонныхъ нормъ, греческіе тираны, предписывавшіе свою собственную волю какъ законъ населенію тѣхъ городовъ, въ которыхъ имъ удавалось узурпировать власть, внесли разстройство въ первобытный этосъ, вывели нравственное и правовое сознаніе изъ его неподвижности и положили начало драматизму въ развитіи моральныхъ понятій.

Драматизмъ этотъ вызывался тѣмъ, что съ одной стороны стародавнимъ законамъ предполагавшагося божественнаго происхожденія противопоставлялись новые, человѣческіе, явно произвольные: такъ, напримѣръ, римскіе законы XII таблицъ, поскольку они не представляли просто компиляціи старыхъ правилъ понтификальной юриспруденціи [1]), являлись уже завѣтомъ между людьми и людьми, и опредѣляли, что отнынѣ закономъ будетъ то, что будетъ утверждено комиціями при окончательномъ голосованіи. Съ другой же стороны стали возникать такія притязанія, которыя, не находя себѣ признанія ни въ старомъ ни въ новомъ законѣ, тѣмъ не менѣе настаивали на своей правомѣрности во имя иной, высшей справедливости. Такимъ образомъ съ одной стороны писаный человѣческій законъ вступалъ въ конфликтъ съ закономъ неписанымъ, божественнымъ; а съ другой стороны оба эти закона, какъ справедливость положительная, установленная произволомъ боговъ или людей, вступали въ конфликтъ съ естественною справедливостью, къ которой апеллировали всякаго рода неудовлетворенныя личныя или общественныя притязанія. Тѣ притязанія, которыя выходили за предѣлы положительной законности, писаной или неписаной, считались съ точки зрѣнія этой законности ненормальными, неестественными и даже преступными. Но съ точки зрѣнія этихъ притязаній, поскольку они дѣйствительно считали себя притязаніями правомѣрными, основанными на правѣ, а не на силѣ или капризѣ, съ ихъ точки зрѣнія, напротивъ, наличныя нормы считались если не совсѣмъ ненормальными, то во всякомъ случаѣ недостаточно нормальными. И имъ противопоставлялись болѣе нормальныя съ точки зрѣнія притязающихъ представленія о справедливости. Такъ возникъ конфликтъ между законнымъ и естественнымъ, антиномія закона и природы (νόμος—φύσις). Это была первоначально антиномія моральная и правовая, толь-

---

[1]) См. E. Lambert, Le problème de l'origine des XII tables, Paris, 1902, стр. 2.

ко вслѣдствіи перенесенная по аналогіи на физическій міръ, а также въ научную методологію, гдѣ она превратилась въ антиномію мнѣнія и знанія (δόξα — ἐπιστήμη). Естественная справедливость (φύσει δίκαιον) рѣзко противопоставлялась законной справедливости (νόμῳ δίκαιον), гораздо рѣзче, чѣмъ въ предѣлахъ послѣдней писаный законъ противополагался неписаному. Эта послѣдняя противоположность сглаживалась сравнительно легко. Въ видѣ примѣра можно сослаться на древнегреческихъ тирановъ, съ которыми впервые была связана эта противоположность.

Выступившіе въ Греціи на политическую сцену въ VII—VI вѣкахъ до Р. Х. т. н. тираны были предпріимчивые и болѣе или менѣе выдающіеся люди, которымъ удавалось занять господствующее положеніе въ тѣхъ или иныхъ городскихъ общинахъ. Иногда они достигали этого даже безъ насилія. Но такъ какъ они являлись реформаторами и поэтому становились вразрѣзъ съ традиціонными религіозными представленіями, то съ точки зрѣнія этихъ представленій съ ихъ именемъ стали соединять отрицательную моральную квалификацію, вошедшую даже въ скучныя прописи и школьныя упражненія въ реторикѣ [1]). Тираннъ считался безнравственнымъ человѣкомъ уже въ силу одного факта своего выдающагося общественнаго положенія, которымъ онъ былъ обязанъ не традиціонному этосу (что считалось равносильнымъ волѣ боговъ), а своей личной иниціативѣ. Уже благодаря одному этому онъ шелъ наперекоръ божескимъ законамъ. Но этого еще было мало. Онъ иногда дерзалъ восполнять, а иногда и совсѣмъ замѣнять эти законы своими собственными постановленіями, законами человѣческими. Понятно, какое смятеніе это вызывало въ преданныхъ старинѣ умахъ. Быть можетъ, нѣкоторое смятеніе вызывало это и въ самихъ законодателяхъ, которымъ не малыхъ усилій стоило рѣшиться на сверхчеловѣческое, какъ тогда казалось, дѣло и стать на мѣсто боговъ.

[1]) Κατηγορίαι τυράννων. Ср. Ювенала Сатиру VII, 150.

Чтобы успокоить не только другихъ, но, быть можетъ, прежде всего самихъ себя, они умаляли свою революціонную или по крайней мѣрѣ реформаціонную роль. Они убѣждали и другихъ и самихъ себя, что они только констатировали, закрѣпляли и подкрѣпляли незыблемыя велѣнія боговъ, и что предписывавшійся ими или писаный законъ лишь подтверждалъ законъ неписаный или божественный. И общественное мнѣніе довольно охотно шло навстрѣчу такому воззрѣнію: „всѣ человѣческіе законы, увѣрялъ Гераклитъ, питаются единымъ божественнымъ". Позднѣйшія легенды уже плохо отличали этихъ законодателей отъ вѣщателей воли боговъ. Онѣ окружили полумистическимъ ореоломъ ихъ особы и ихъ дѣятельность. Стали вѣрить, что ихъ законы были получены ими непосредственно отъ боговъ. Имена ихъ стали священными. Священнымъ стало и ихъ полумистическое число (ихъ отчасти отождествляли съ семью мудрецами). Священными, наконецъ, стали и ихъ моральныя сентенціи, эти оправдательные документы ихъ политики. И впослѣдствіи, когда возникли контроверзы, отчасти предварявшія извѣстный споръ между Савиньи съ одной стороны, Тибо и Гённеромъ съ другой, къ ихъ авторитету прибѣгали уже приверженцы старины, выступившіе противъ аналогичныхъ по существу, но несравненно болѣе стремительныхъ законодательныхъ затѣй иныхъ, болѣе беззастѣнчивыхъ тирановъ, именно извѣстныхъ аѳинскихъ олигарховъ.

Такимъ образомъ пропасть между неписанымъ и писаннымъ закономъ или, въ переводѣ на нашъ юридическій языкъ, между обычнымъ правомъ и законодательствомъ заполнялась сравнительно легко, хотя и вызывала болѣе или менѣе серьезныя коллизіи вродѣ той, которая съ такимъ драматизмомъ использована Софокломъ въ „Антигонѣ". Гораздо болѣе непреодолима была пропасть между законной и естественною справедливостью. Тутъ уже не противопоставлялись другъ другу различныя формы законности, для которыхъ объединяющимъ моментомъ все же оставалось нисколько не отвергав-

шееся понятіе закона. Тутъ именно это понятіе отвергалось, какъ нѣчто произвольное, по усмотрѣнію установленное или позитивное [1]), и поэтому не могущее быть истиною или правдою. Той пространственно и временно измѣнчивой, исторически данной и оффиціально освященной справедливости, которая предполагалась этимъ понятіемъ, самымъ радикальнымъ и непримиримымъ образомъ противополагалась какая-то совсѣмъ иная, совершенно идеальная и именно поэтому, какъ утверждалось, настоящая, единственно вѣрная справедливость, незыблемая и вѣчная.

Такъ возникъ нравственный раціонализмъ, впервые изъ извѣстныхъ намъ философовъ ясно сформулированный Архелаемъ. Антитеза естественнаго и законнаго означала недовольство существующимъ общественнымъ порядкомъ и стремленіе къ совершенно иному порядку. Какъ осуществить этотъ новый порядокъ, на этотъ счетъ мнѣнія расходились — главнымъ образомъ между радикализмомъ, вѣрившимъ въ возможность реализаціи естественной справедливости путемъ искусственныхъ и даже, если понадобится, насильственныхъ мѣръ политическаго характера, и либерализмомъ, вѣрившимъ въ то, что при нестѣсненіи людей какими бы то ни было нормами и законами, при предоставленіи имъ полнѣйшей свободы сама собою установится и естественная справедливость. Въ первомъ случаѣ практическая программа носила административно-якобинскій характеръ и, болѣе или менѣе отвергая старые законы, какъ писаные такъ и неписаные, не отказывалась отъ новыхъ законовъ—конечно ею писаныхъ и предписывающихъ людямъ то, что она признавала естественно справедливымъ. Иными словами, она, хотя и на свой ладъ, продолжала и усиливала ту заботу добраго стараго времени о „благозаконности" (εὐνομία), которая занимала уже семь древнихъ мудре-

[1]) Hoc est positu fortuito, какъ объясняли римскіе грамматики. См. Forcellini, Totius latinitatis lexicon, томъ III, изд. 1833, стр. 436.

цовъ. Такимъ образомъ радикализмъ не отвергалъ закона, какъ такового. Онъ собирался только согласовать его съ естественною справедливостью. Такъ стала возникать проблема естественныхъ законовъ—какъ чисто практическая законодательная общественная проблема. Только во второмъ случаѣ, предварявшемъ анархизмъ, это послѣднее слово вполнѣ послѣдовательнаго либерализма (конечно, если анархію брать исключительно какъ отвлеченный общественный идеалъ вполнѣ независимо отъ какихъ бы то ни было тактическихъ и особенно принципіально совершенно несовмѣстимыхъ съ нимъ террористическихъ актовъ, которыми запятнано и искажено это само по себѣ чрезвычайно безобидное утопическое ученіе), оптимистически проповѣдовалась полная аномія, полная эмансипація личной и общественной жизни отъ какихъ бы то ни было принудительныхъ нормъ.

Проблема естественной справедливости, противополагавшейся законной, нѣсколько запутывалась и осложнялась, но нисколько не утрачивала своей остроты благодаря тому, что съ одной стороны защитники положительной, исторически данной справедливости, какъ, напримѣръ, Пиндаръ и иные въ своемъ родѣ античные Бастіа, увѣряли, что уже въ ней осуществлена естественная справедливость, реализованъ космосъ, достигнуто совершенство, такъ что больше нечего и желать; съ другой же стороны тѣмъ, что сторонники естественной справедливости отстаивали ее какъ будто бы неписаные законы, данные людямъ богами, причемъ увѣряли даже, что эти законы уже когда-то соблюдались въ какія-то небывалыя первобытныя райскія времена и только потомъ были вытѣснены человѣческими законами. Такъ разсуждали даже нѣкоторые софисты: Протагоръ, Гиппій и особенно Алкидамъ.

Въ то время когда въ моральной и соціальной области антитеза закона и естества болѣе или менѣе сглаживалась и уступала мѣсто ихъ сочетанію въ видѣ новаго понятія „естественныхъ законовъ", въ это время стали усиленно примѣнять по аналогіи эту антитезу и притомъ во всей ея остротѣ

также и къ физическому міру. Столь важное и неизбѣжное въ современномъ естествознаніи понятіе естественныхъ законовъ было еще чуждо древней физикѣ. У Аристотеля это понятіе встрѣчается всего одинъ разъ [1]), именно когда по поводу пиѳагорейцевъ онъ очень нерѣшительно и съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ упомянулъ „какъ бы о законахъ природы" матеріальной. Если то сочетаніе природы и закона, которое въ общественной философіи уже нашло для себя примѣненіе, еще не успѣло перейти въ физику, то въ нее перешло зато противопоставленіе этихъ понятій. И это повело за собою раціонализацію физики. Φύσις, природа, въ естественно-научной области получила спеціальное значеніе „настоящей" природы, не той природы, которая непосредственно дана нашимъ чувственнымъ воспріятіямъ, а той природы, которая соотвѣтствуетъ такъ или иначе понимаемой истинѣ. И ей противопоставлялись какъ νόμος, какъ законъ, какъ произволъ, какъ нѣчто субъективное [2]), всякаго рода наивно эмпирическія и матеріалистическія воспріятія чувственныхъ вещей. Противопоставлялись съ рѣзкостью, напоминавшею самые острые конфликты эллинскаго правосознанія. Или φύσις или νόμος. Но такъ какъ истина возможна только при φύσις, то, значитъ, слѣдуетъ отказаться отъ νόμος. Классическій примѣръ такого противопоставленія въ физикѣ представлялъ извѣстный тезисъ Демокрита: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Иными словами, тотъ непосредственно данный нашимъ ощущеніямъ міръ звуковъ, запаховъ, цвѣтовъ, вкусовыхъ качествъ, въ которомъ безъ дальнихъ заботъ принято было видѣть настоящій матеріальный міръ, былъ объявленъ чѣмъ-то ненасто-

[1]) См. La philosophie de la nature chez les anciens, par Ch. Huit. Paris, 1901, стр. 427.

[2]) Νομίζειν значило субъективно предполагать; деньги, какъ объяснялъ Аристотель (Этика V, 8), потому назывались νόμισμα, что означали не естественно необходимое, а установленное по соглашенію мѣрило.

ящимъ въ физическомъ смыслѣ, относящимся исключительно къ нашей субъективности. Настоящею же физическою дѣйствительностью былъ объявленъ совершенно иной и новый невѣдомый и невидимый міръ, міръ атомовъ и пустоты.

Если даже такой матеріалистъ какъ Демокритъ съ такимъ радикализмомъ вводилъ въ физику раціоналистическую противоположность природы и закона, то можно себѣ представить, какъ широко ею пользовался идеалистъ Платонъ, сдѣлавшій изъ раціонализма свое credo не только моральное, но также и теоретическое. Настоящій философъ, училъ онъ, ищетъ „всюду всякую природу" [1]). И онъ ее находитъ всякій разъ, когда діалектическимъ путемъ онъ добываетъ чистую идею или же геометрическую теорему. Послѣднее обстоятельство особенно важно для физики какъ настоящей естественной науки. Такая физика, училъ Платонъ, не можетъ быть естественною исторіею [2]), неспособною доказать необходимость [3]) своихъ утвержденій. Не можетъ она быть и матеріалистическою наукою, вродѣ хотя бы той атомистики, ко-

---

[1]) Θεαίτετ, 174A. Въ своемъ изслѣдованіи о Платонѣ П. Наторпъ непремѣнно хочетъ увѣрить читателя, что тотъ искалъ „законы" мысли и науки и что высшую истину онъ видѣлъ въ „безусловно закономѣрномъ" (Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus, 1903, стр. 191). Такая формулировка принадлежитъ однако не самому древнему греческому философу, а его новѣйшему нѣмецкому истолкователю. Это видно хотя бы уже изъ того, что въ предметномъ указателѣ своей книги подъ словомъ Gesetz (стр. 449) авторъ ссылается исключительно на свои собственныя утвержденія, между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ онъ приводитъ богатѣйшій матеріалъ изъ сочиненій самого Платона. Настойчивость Наторпа объясняется тѣмъ, что онъ стремится во что бы то ни стало сдѣлать изъ Платона предтечу Канта и особенно марбургскихъ неокантіанцевъ. Эта тенденція заставила автора слишкомъ модернизировать не только мысли Платона, но даже форму ихъ выраженія.

[2]) Ἡ περὶ φύσεως ἱστορία, Федонъ 96A.

[3]) Федонъ 97E.

торую проповѣдовалъ его современникъ Демокритъ: Платонъ совершенно игнорировалъ его, а его ученикъ Аристотель упоминалъ о немъ главнымъ образомъ съ тою цѣлью, чтобы отвергнуть и даже въ иныхъ случаяхъ поднять на смѣхъ [1]) его ученіе. Все это, т. е. все матеріальное, возникаетъ и уничтожается. А истинно существуетъ только то, что вѣчно существуетъ. Изъ всего же того, что подлежитъ нашему воззрѣнію, вѣчно существуютъ только геометрическія формы [2]). Онѣ — идеалъ настоящаго физическаго существованія. И только этотъ идеалъ есть настоящій объектъ естественной науки. Что же касается матеріальнаго міра, то онъ въ сравненіи съ геометрическимъ идеаломъ настолько жалокъ, что можно почти совершенно игнорировать его существованіе — плачевное эмпирическое существованіе. Дѣйствительно существенно въ немъ только то, что хоть сколько-нибудь, хотя бы въ видѣ жалкаго подражанія и слабой копіи, напоминаетъ идеально-сущее, даетъ ему эмпирическое подтвержденіе и иллюстрацію. Итакъ настоящая физика какъ естественная наука можетъ быть только геометрическою или вообще математическою наукою. Какъ создать такую науку, какъ сочетать чувственное бытіе съ идеальными геометрическими формами, Платонъ и самъ не зналъ. Но онъ зато отлично зналъ и очень убѣдительно доказывалъ, что только такая наука можетъ притязать на полную доказательность. Дальше этого онъ и не хотѣлъ итти; та спеціальная діалектическая или „логическая" философія, основателемъ которой онъ считался, не столько занималась положительнымъ, матеріальнымъ знаніемъ, сколько чисто формально или „методологически" противопоставляла ему какую-то идеальную науку; во имя идеала пренебрегала дѣйствительностью и даже отвергала ее.

Поступая такимъ образомъ, эта философія переносила

---

[1]) См. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Erstes Buch, siebente Auflage, Leipzig, 1902, стр. 11.

[2]) Республика 527В.

какъ въ физику, такъ и въ свою спеціальную область, именно въ апріорное наукословіе, тотъ своеобразный способъ пониманія истины, который до ея возникновенія примѣнялся исключительно въ нравственной или практической философіи. Теоретическая наука, строго говоря, преслѣдуетъ только цѣль познанія существующаго. И для нея поэтому истина совпадаетъ съ тѣмъ, что существуетъ, существовало или, какъ можно предполагать, будетъ существовать въ реальномъ мірѣ, этомъ неисчерпаемомъ хаосѣ вещей, живыхъ существъ и фактовъ или явленій. Какъ бы въ иныхъ случаяхъ издалека ни приходилось изслѣдователю подходить къ этой цѣли, къ какимъ бы абстракціямъ, гипотезамъ и умозрительнымъ разсужденіямъ онъ ни прибѣгалъ, всѣ эти пріемы въ конечномъ итогѣ только тогда пріобрѣтаютъ положительную познавательную цѣнность, когда они такъ или иначе проливаютъ свѣтъ на реальный міръ. До тѣхъ же поръ они представляютъ не болѣе какъ неиспользованный еще съ познавательною цѣлью чисто методологическій резервъ нашей мысли — положеніе, въ которомъ находится хотя бы геометрія Лобачевскаго или Римана. Настоящая, не просто формальная, а матеріальная теоретическая научная истина означаетъ знаніе того, что есть, что существуетъ. Между тѣмъ для болѣе или менѣе развитого нравственнаго сознанія истиною, напротивъ, представляется не то, что есть, а то, чего нѣтъ въ эмпирической дѣйствительности, чего, быть можетъ, никогда и не будетъ. Оно не констатируетъ истину онтологически. Оно постулируетъ ее деонтологически. Оно не удовлетворяется дѣйствительностью и устремляется къ идеалу. Вотъ Платонъ и перенесъ такое моральное пониманіе истины въ основанную имъ діалектическую философію. А черезъ нее онъ и къ физической истинѣ сталъ предъявлять такія же идеальныя, деонтологическія требованія. Требованія эти, вполнѣ естественныя въ морали, въ новой, чуждой для нихъ сферѣ долго оставались не болѣе какъ безплодными методологическими постулатами, съ которыми самъ Платонъ не зналъ что дѣлать. Только въ концѣ XVI и въ XVII вѣкѣ удалось въ формѣ механическихъ

законовъ осуществить этотъ постулатъ и такимъ образомъ дѣйствительно найти нѣчто вродѣ нравственной деонтологіи также и для физическаго міра. Если въ XVII вѣкѣ о такомъ соціоморфизмѣ этики физическаго міра, иначе говоря механики, за весьма немногими исключеніями такъ мало помнили, что Спиноза считалъ уже физическую механику образцомъ для соціальной и вообще моральной этики, то во время Платона еще слишкомъ свѣжо было преданіе, чтобы не считаться съ нимъ. Вотъ почему Платонъ провозгласилъ генетическій и принципіальный примать этики передъ физикою и діалектикою[1]). Вотъ почему онъ объявилъ добро „причиною науки и истины"[2]) и даже „величайшею наукою"[3]). Но науку эту онъ понималъ чисто практически, именно какъ заботу если не о соціальномъ, то по крайней мѣрѣ личномъ[4]) переустройствѣ.

Такимъ образомъ древняя діалектическая философія скорѣе училась у древней этики, чѣмъ поучала ее. И проблему науки какъ положительнаго знанія она ставила главнымъ образомъ по отношенію къ физикѣ, рѣшая эту проблему или въ формѣ полнаго отрицанія послѣдней, какъ этотъ дѣлалъ Сократъ (поскольку и его можно уже считать основоположникомъ діалектики), или же въ формѣ неосуществившихся методологическихъ исканій, какъ это дѣлалъ Платонъ. Нравственная философія уже потому не испытывала ни малѣйшей потребности обосновать то или иное рѣшеніе своихъ спеціальныхъ проблемъ на этой философіи, что она слишкомъ ясно еще сознавала свое познавательное первородство.

---

[1]) Республика 509B.
[2]) Республика 508E.
[3]) Республика 505A.
[4]) Республика 592B.

III.

Положеніе дѣла измѣнилось, осложнилось и запуталось благодаря эпикурейцамъ и особенно стоикамъ.

Средоточіемъ эпикурейской философіи была практическая моральная проблема. Но къ ея рѣшенію она уже привлекала или, вѣрнѣе, намѣревалась привлечь теоретическую и притомъ именно физическую философію. По своему призванію, а также и по своей компетентности Эпикуръ былъ моралистъ чистѣйшей воды. Въ качествѣ такового онъ презиралъ и вышучивалъ діалектику[1]) на томъ основаніи, что она неспособна научить насъ ни лучше жить ни даже удобнѣе разсуждать[2]); болѣе того, онъ объявилъ, что вся геометрія есть ложь[3]). Словомъ, онъ шелъ такъ далеко въ своемъ равнодушіи къ спеціальнымъ проблемамъ теоретической философіи и даже всякаго вообще положительнаго, но теоретическаго знанія, что его не на шутку обвиняли въ совершеннѣйшемъ невѣжествѣ. Однако съ точки зрѣнія его ученія и учениковъ не невѣжествомъ, а, напротивъ, высшею мудростью было признаніе съ его стороны серьезнымъ знаніемъ только того, что помогало вести счастливую жизнь[4]); всякое иное знаніе относилось ими къ мальчишеской эрудиціи[5]).

---

[1]) Цицеронъ, Academ. II, 30.
[2]) Цицеронъ, De finibus bonorum et malorum I, 19.
[3]) Academ. II, 33.
[4]) De finibus I, 21.
[5]) De finibus I, 21.

И тѣмъ не менѣе Эпикуръ возлагалъ большія надежды на физику[1]). Онъ это дѣлалъ отчасти потому, что, какъ онъ надѣялся, она можетъ освободить насъ отъ суевѣрій, отъ страха передъ богами и передъ смертью[2]); отчасти же потому, что ему казалось, что его нравственный гедонизмъ находится въ какой-то зависимости отъ матеріалистической теоріи познанія и отъ атомистической метафизики. Словомъ, физика его интересовала не сама по себѣ, а какъ воображаемое теоретическое обоснованіе его практической философіи. Вотъ почему онъ страннымъ образомъ совмѣщалъ некомпетентность въ физикѣ какъ таковой[3]) съ непомѣрнымъ ея прославленіемъ какъ универсальной доктрины, дающей ключъ къ разрѣшенію также и не физическихъ проблемъ. Такимъ образомъ мы въ его лицѣ встрѣчаемся съ новымъ философскимъ типомъ — не физика, а, такъ сказать, физициста, т. е. моралиста по спеціальности, въ физикѣ не компетентнаго и спеціально ею не интересующагося, но тѣмъ не менѣе провозглашающаго ее главнымъ образомъ, если не исключительно, призванною къ рѣшенію моральныхъ вопросовъ.

Впрочемъ Эпикуръ и его послѣдователи на физицизмѣ настаивали не чрезмѣрно. Гораздо большее упорство проявили въ этомъ отношеніи стоики. Они были солидарны съ эпикурейцами во многихъ вопросахъ теоріи познанія и физики, которые они также рѣшали матеріалистически и которыми они также старались обосновать свое нравственное ученіе. А между тѣмъ это ученіе было прямо противоположно эпикурейской этикѣ. Это одно уже какъ нельзя лучше показывало, какъ произвольна и искусственна была проводимая ими зависимость моральной философіи отъ теоретической и притомъ физической. Кромѣ этой странности, много было и дру-

[1]) De finibus I, 19: in physicis plurimum posuit.

[2]) De finibus I, 19.

[3]) De finibus I, 6: in physicis, quibus maxime gloriatur, primum totus est alienus.

гихъ, очень поучительныхъ и для нашей современности, такъ запутавшейся во всякаго рода методологическихъ и теоретико-познавательныхъ „обоснованіяхъ". Такъ, у стоиковъ мы впервые встрѣчаемъ столь обычное въ новое время сочетаніе теоретическаго матеріализма въ моральной области съ практическимъ идеализмомъ въ той же области. Благодаря такому сочетанію въ нихъ можно было бы видѣть не то предшественниковъ французскихъ энциклопедистовъ XVIII вѣка, не то соціалъ-демократовъ античнаго міра, если бы на всей ихъ моральной философіи не лежалъ отпечатокъ какой-то сентиментальности, сближавшей стоицизмъ, особенно т. н. позднѣйшій, съ новою религіею, именно христіанствомъ; впрочемъ и у соціализма общимъ съ христіанствомъ является то, что онъ представляетъ не столько научное, сколько нравственно-религіозное ученіе или, какъ это особенно хорошо понималъ Сенъ-Симонъ, „новое христіанство". Это сочетаніе уже и тогда породило совершенно такія же безнадежныя самопротиворѣчія и антиноміи, какія дебатируются и донынѣ главнымъ образомъ по поводу т. н. историческаго или соціальнаго матеріализма.

Стоицизмъ вызывался не столько систематическими или чисто теоретическими потребностями, сколько довольно неопредѣленнымъ моральнымъ и религіознымъ настроеніемъ. Въ Греціи это настроеніе не находило себѣ удовлетворенія ни въ академіи ни въ лицеѣ съ ихъ слишкомъ ясными и точными проблемами и отдѣлилось поэтому отъ нихъ, а заодно и отъ философскаго классицизма. А въ Римѣ, этой дѣловой странѣ, которая не прочь была между прочимъ и пофилософствовать, но только слегка[1]), и которая сильно сомнѣвалась, чтобы теоретическое знаніе дѣлало людей лучше или счастливѣе[2]), оно было отчасти просто модою, занесенною изъ Аѳинъ,

[1]) Philosophari velle, sed paucis; nam omnino haud placere (Цицеронъ, De republica I, 18).

[2]) Цицеронъ, De republica I, 19.

этого античнаго Парижа, отчасти же симптомомъ начинавшагося распаденія языческой культуры; недаромъ могла возникнуть легенда, что апостолъ Павелъ переписывался съ Сенекою и вдохновлялся имъ, въ свою очередь вдохновляя его.

Философія, которая была порождена этимъ настроеніемъ, пользовалась, какъ выразился Квинтиліанъ [1]), не столько согласіемъ ученыхъ, сколько любовью юношей. Особенною послѣдовательностью не отличались ни она ни многіе изъ ея исповѣдниковъ. Чего стоилъ хотя бы Сенека, этотъ довольно беззастѣнчивый политическій карьеристъ при Неронѣ, богачъ и всетаки стяжатель, обвинявшійся еще и въ прелюбодѣяніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ пламенный апологетъ добродѣтели, презрѣнія къ богатству, ко всякой житейской суетѣ, проповѣдникъ какой-то полурелигіозной, полуморальной маниловщины. Стоическая философія била главнымъ образомъ на чувство. И хотя она болѣе или менѣе некстати „обосновывала" одни свои ученія другими, она мало заботилась о внутренней системѣ и согласованности своего эклектическаго міровоззрѣнія, которое къ тому же исповѣдовалось слишкомъ разными людьми и на протяженіи слишкомъ многихъ и слишкомъ богатыхъ духовными явленіями столѣтій. Вотъ почему изложить стоицизмъ почти такъ же трудно, какъ трудно изложить хотя бы христіанство. Впрочемъ, повторяемъ, въ стоицизмѣ, также какъ и въ христіанствѣ, да и во всякой религіи—а онъ былъ чрезвычайно религіозенъ,—гораздо существеннѣе, чѣмъ отдѣльные догматы или доктрины, было то настроеніе, которое ихъ диктовало и которое соединяло ихъ въ такую причудливую смѣсь, съ точки зрѣнія ума и логики совершенно несостоятельную, и тѣмъ не менѣе такъ много говорившую сердцу и воображенію.

Для стоиковъ, также какъ и для эпикурейцевъ, преобладающимъ вопросомъ былъ вопросъ моральный. Это видно уже

[1]) Instit. orator. X, 1.

изъ того, какъ они опредѣляли философію и ея задачи. Добро, добродѣтель — таковы основные предметы ея изученія, причемъ изученіе это понималось какъ практическое осуществленіе: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem[1]). Стоикъ долженъ быть стойкимъ мудрецомъ, ведущимъ жизнь т. н. дѣятельнаго философа; подобно французскому герою Ла-Палису, который „за четверть часа до своей смерти былъ еще при жизни", онъ не долженъ знать отдыха даже въ моментъ смерти[2]). Сообразно съ такимъ преобладаніемъ интереса къ нравственности, какъ признавался Хризиппъ[3]), стоическія заимствованія изъ физики или, вѣрнѣе, изъ того, что эта школа считала физикою, и притомъ „божественною" физикою, дѣлались во имя морали, не въ интересѣ физики, какъ таковой, а въ предполагавшемся интересѣ нравственной философіи. Это должно было лучше обосновать и углубить ее. Это должно было усовершенствовать ее. Получился ли ожидавшійся результатъ?—Нѣтъ, не получился. Вмѣсто большей ясности явилась новая, невѣдомая дотолѣ темнота и запутанность. Дѣло не улучшилось, а, напротивъ, испортилось. Приведемъ примѣры.

Въ числѣ разнородныхъ настроеній, которыя объединялись подъ знаменемъ стоической философіи, не послѣднюю роль игралъ довольно рѣшительный нравственный протестъ противъ всякаго соціальнаго неравенства. То понятіе человѣка вообще или общечеловѣка, которое Платономъ допускалось только въ діалектикѣ, занимало уже чрезвычайно видное мѣсто въ нравственной философіи стоиковъ, особенно „позднѣйшихъ". Я—человѣкъ, и ничто человѣческое мнѣ не чуждо,

---

[1]) Сенека, Epist. 89.

[2]) Non sit ipsa mors otiosa (Сенека, De otio aut secessu sapientis XXVIII).

[3]) Οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραλῃπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν (Плутархъ, De repugnantiis stoicis, IX).

будь я императоръ, какъ Маркъ Аврелій, или же рабъ, какъ Эпиктетъ. Во всякомъ другомъ человѣкѣ я вижу существо мнѣ подобное и даже равное. И если другой человѣкъ терпитъ уничиженіе или страданіе, то при видѣ этого или даже при одной мысли объ этомъ, о возможности этого, и я, какъ человѣкъ, тоже не могу не испытывать уничиженія или страданія. При этомъ совершенно безразлично, къ какому сословію, народу или государству принадлежитъ человѣкъ. Онъ—человѣкъ, а этого достаточно. Въ сущности, есть только одно государство, объявилъ Зенонъ, и его образуютъ всѣ рѣшительно люди. Такъ впервые въ античномъ мірѣ былъ поставленъ и проведенъ во всей своей чистотѣ принципъ гуманизма, и нравственный лексиконъ обогатился новыми терминами—человѣкомъ, человѣчествомъ, человѣчностью.

На этомъ однако стоики не остановились. Требованіе равенства и уравненія они распространили еще и дальше, за предѣлы человѣчества. Почему животныя находятся у людей въ неволѣ? Чѣмъ они хуже людей? Развѣ они не такія же живыя существа, такъ же чувствующія, какъ и люди?—а для стоицизма, этой философіи чувства по преимуществу, это былъ аргументъ не послѣдняго значенія. Стоики отвѣчали: да. И сообразно съ этимъ отъ равенства и солидарности людей, этого привилегированнаго сословія въ мірѣ живыхъ существъ, они перешли уже къ требованію равенства и солидарности всей вообще живой твари. Но еще и этого имъ было мало. А неодушевленный міръ? Не распространяется ли и на него всеобщее равенство? Ну да, конечно, отвѣчали стоики. Все солидарно, все едино, все равно: люди, животныя, матеріальные предметы, боги, словомъ, вся вселенная вмѣстѣ со всѣмъ, что въ ней находится. Все это образуетъ единое божественное царство природы.

Дальше, при всемъ желаніи, уже некуда было итти въ требованіи равенства и уравненія. И стоики на этомъ, но только на этомъ, останавливались и успокаивались. Но, собственно говоря, умѣстно было остановиться уже и гораздо

раньше. Благодаря непомѣрному расширенію нравственная проблема слишкомъ расплылась а, главное, утратила уже значеніе не только практической проблемы, но даже и вообще нравственной проблемы. Изъ идеала равенства людей, изъ протеста противъ соціальнаго рабства выросъ какой-то запутанный и туманный одновременно моральный, животный, растительный и даже минеральный космополитизмъ, превращавшій такимъ образомъ нравственное деонтологическое требованіе въ какой-то физическій онтологическій фактъ. Этика такимъ образомъ сливалась съ физикою въ какую-то неопредѣленную смѣсь, въ которой уже не было ни этики, какъ таковой, ни физики, а была очень сбивчивая, наивно матеріалистическая метафизика абсолютнаго тождества, абсолютнаго безразличія.

Если все солидарно до такой степени, что палецъ мудреца, приведенный въ движеніе, приводитъ за собою въ движеніе также и всю вселенную, и если не только живыя, самопроизвольно движущіяся существа участвуютъ въ этой солидарности, но также и инертныя тѣла, то, значитъ, должно быть какое-то общее связующее начало, какая-то единая субстанція и притомъ матеріальная, которая проникала бы все видимое разнообразіе міра и составляла бы его настоящую сущность. Такимъ началомъ или такою душою міра, долженствовавшею играть роль аналогичную Шопенгауэровой волѣ, стоики называли то воздухъ, то огонь, то Бога, который „гоститъ въ человѣческомъ тѣлѣ“ [1]) и пантеистически разлитъ во всемъ мірѣ, то, наконецъ, природу.

И вотъ началась путаница по отношенію къ природѣ. Съ одной стороны по традиціи классическаго греческаго раціонализма подъ нею стоики продолжали еще понимать практическое требованіе моральнаго характера; и сообразно съ этимъ каждому человѣку вмѣнялось въ обязанность жить сообразно съ природою—ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, secundum

[1]) Deum in corpore humano hospitantem (Сенека, Epist. 31).

naturam vivere. Съ другой же стороны они понимали природу онтологически и тѣлесно—какъ единый шарообразный совершенный міръ, гдѣ всѣ существа равны, всѣ солидарны, всѣ являются аттрибутами или акциденціями единой субстанціи; тутъ уже для дѣятельнаго моральнаго раціонализма не могло быть мѣста—его смѣнялъ квіетизмъ. И, наконецъ, когда стоики, не довольствуясь „публичною стороною" природы, проникали, какъ они по крайней мѣрѣ думали, въ ея болѣе сокровенные тайники[1]), они подъ природою понимали какую-то таинственную сверхъестественную благодѣтельную силу, управляющую въ качествѣ провидѣнія міромъ[2]) и притомъ такъ, что человѣческая свобода порабощалась ею: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt—такъ разсуждали тѣ самые философы, которые такъ прославляли дѣятельную жизнь и которые, какъ замѣтилъ Бэйль, „своимъ поведеніемъ показывали, что они считали себя вполнѣ господами своей судьбы"[3]). Все это запутывало и затемняло еще сравнительно недавно столь ясное и прозрачное понятіе природы, естественнаго. И становилось все болѣе и болѣе труднымъ разобраться въ немъ. Горацій затруднялся уже съ точки зрѣнія эпикурейства различать правду отъ неправды на основаніи природы:

Nec natura potest justo secernere iniquum.

А Цицеронъ, этотъ популяризаторъ стоицизма, уже не могъ дать яснаго и точнаго опредѣленія природы: naturam ipsam definire difficile est[4]). Съ теченіемъ времени понятіе это запуталось

---

[1]) Equidem tunc naturae rerum gratias ago, cum illam non ab hac parte video, quae publica est, sed cum secretiora eius intravi (Сенека, Natur. quaest., Lib. I, Prologus).

[2]) Omnia subiecta esse naturae, eaque ab ea pulcherrime geri (Цицеронъ, De natura deorum, II, 32).

[3]) Pensées diverses, ecrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680. Quatrième édition, tome II, Rotterdam, 1704, стр. 361.

[4]) De inventione I, 24.

еще болѣе; и въ своемъ словарѣ французскаго языка Литтре пришлось уже привести болѣе тридцати его значеній.

Чтобы какъ-нибудь методически разобраться во всѣхъ подобнаго рода затрудненіяхъ, стоики прибѣгли къ теоретической или инспективной философіи и провозгласили зависимость этики отъ физики: физика, молъ, дерево, а этика—его плодъ. Сообразно съ этимъ они этику стали обосновывать на физикѣ, стараясь не замѣчать, а можетъ быть, и дѣйствительно не замѣчая — люди вообще очень многаго не замѣчаютъ, — тѣхъ подчасъ совершенно нелѣпыхъ выводовъ, которые при этомъ получались. Такъ, напримѣръ, по наслѣдству отъ Сократа къ нимъ перешелъ вопросъ объ изучимости добродѣтели. Сократъ, который зналъ себѣ свою мораль и ни о какомъ физицизмѣ не помышлялъ, понималъ и добродѣтель и ея изучимость чисто практически. Стоики уже не хотѣли стать на такую точку зрѣнія. Изучимость они понимали теоретически или инспективно, иначе говоря, физически. Физика же изучаетъ тѣла. Отсюда они заключили, что, значитъ, и добродѣтель есть физическое тѣло, есть тѣлесный предметъ, даже ощутимый и осязаемый [1]). Разъ допустивъ одну такую несообразность, стоики, чтобы быть уже послѣдовательными, не остановились и передъ другими и объявили чувственными предметами истину, день, ночь, времена года и т. п.

Намъ это можетъ показаться нелѣпымъ и смѣшнымъ. Но почему тогда не смѣемся мы также надъ разсужденіями нашихъ современныхъ теоретиковъ о „государствѣ" или „обществѣ", какъ такомъ предметѣ, въ которомъ одни видятъ лицо, а другіе—даже животный организмъ, о „правѣ", какъ

[1]) Хризиппъ училъ, что добро есть тѣло и что въ качествѣ такового оно ощутимо. Сенека писалъ Люцилію: bonum hominis necesse est corpus sit; bonum.... corporalis res est. См. еще другіе относящіеся сюда тексты на стр. 20 и слѣд. изданія: Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, Volumen III, Lipsiae, 1903.

чемъ-то конкретномъ, причемъ, напримѣръ, Іерингъ пространно разсуждалъ о его анатоміи и физіологіи, также какъ и о какихъ-то „юридическихъ тѣлахъ"; чѣмъ стоики были хуже современнаго соціолога Дюркгейма, который построилъ всѣ правила соціологической методы на утвержденіи, что соціальные факты — это вещи? или нравственнаго матеріализма, который потому отрицаетъ добро или идеи, что это — не тѣла? Собственно говоря, не то удивительно, что стоики высказывали такой взглядъ—вѣдь они впервые пробовали новое, еще неизвѣданное философское дѣло, — а то удивительно, что мы донынѣ продолжаемъ ихъ ошибки. Значитъ, въ этомъ отношеніи для научнаго прогресса потеряны — шутка сказать!— цѣлыхъ два тысячелѣтія.

Въ сущности, разъ стоики рѣшили обосновать этику на физикѣ и вообще на теоретической или инспективной философіи, они иначе и не могли разсуждать, тѣмъ болѣе что они исповѣдовали матеріалистическую и сенсуалистическую теорію познанія. Существуютъ тѣлесные предметы. Когда они отпечатываются въ нашемъ умѣ, то, значитъ, происходитъ познаніе истины. И наоборотъ. Когда происходитъ познаніе истины— а стоики всетаки видѣли въ добрѣ и добродѣтели истину,—то, значитъ, есть спеціальныя тѣла, ее порождающія. Активны не мы, а предметы. Мы пассивны, и предметы дѣйствуютъ на насъ. Они — факторы нашего сознанія. Всякій же факторъ есть тѣло [1]). Сообразно съ этимъ, объяснялъ Сенека Люцилію, такъ какъ добро есть факторъ, то, значитъ, оно есть тѣло [2]), есть, такъ сказать, вещество добра, вродѣ того вещества усталости, о которомъ разсуждаютъ современные физіологи. Какая неуклюжая философія!

Таковъ былъ нравственный плодъ, выращенный на физическомъ деревѣ. Таковы были первые шаги „теоретической"

[1]) Quicquid facit corpus est (Сенека, Epist. 117).

[2]) Placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit (Сенека, Epist. 117).

нравственной науки, науки, которая, какъ полусконфуженно признавался Люцилію Сенека въ одномъ изъ писемъ развивавшихъ стоическое ученіе о моральныхъ тѣлахъ, служила уже не жизни, а школѣ: non vitae, sed scholae discimus, vale— таковы заключительныя слова этого письма[1]).

Чтобы покончить съ запутанностями стоицизма, необходимо вернуться еще къ фатализму. Дѣло въ томъ, что съ легкой руки стоическаго фатализма въ европейской философіи надолго—неужели навсегда?—укоренились утвержденія, собственно говоря, уже чуждыя классической грекоримской точкѣ зрѣнія; они скорѣе напоминали азіатскій востокъ, откуда дѣйствительно въ эпоху разцвѣта позднѣйшаго стоицизма исходилъ свѣтъ, которымъ искусственно старался поддержать свое мерцаніе начинавшій угасать классическій духъ. Тотъ фатализмъ, который исповѣдовался стоиками въ связи съ ихъ пантеизмомъ и вообще теологизмомъ, только по имени напоминалъ фатализмъ классической трагедіи и вообще классическаго міросозерцанія. Въ дѣйствительности онъ означалъ уже совершенно новое, не античное міросозерцаніе, чрезвычайно родственное тому, которое вскорѣ получило каноническую санкцію въ оффиціальномъ исповѣданіи новой религіи, именно христіанства. Это міросозерцаніе тяготѣетъ и донынѣ надъ европейскою теоретическою мыслью, которой только кажется, что она вполнѣ эмансипировалась отъ религіи и секуляризировалась: иначе были бы невозможны такъ занимающія ее безконечныя и совершенно безнадежныя контроверзы по поводу свободы воли, детерминизма и т. п. темъ. Ввиду этого умѣстно будетъ теперь же, въ самомъ корнѣ, нѣсколько разобраться въ этомъ вопросѣ, запутавшемся до самой послѣдней крайности.

Свобода воли—βουλῆς ἐλευθερία, libertas voluntatis — это было словосочетаніе неизвѣстное въ классическомъ лекси-

---

[1]) Epist. 106.

конѣ и непонятное для классической мысли. Еще непонятнѣе была несвобода воли. Свобода была понятіемъ исключительно юридическимъ и политическимъ. Свободенъ былъ полноправный гражданинъ, гражданинъ sui juris. Несвободенъ былъ рабъ. И несвободный человѣкъ, какъ это Аристотель, правда не безъ нѣкотораго колебанія, призналъ вполнѣ естественнымъ, находился въ собственности и услуженіи у свободнаго человѣка. Что же касалось воли, то, какъ упоминалось уже выше (см. стр. 24), она не считалась особою душевною способностью. И поэтому ни о какихъ спорахъ между интеллектуализмомъ и волюнтаризмомъ еще не было слышно. Не было также и рѣчи ни о свободѣ ни о несвободѣ воли. Рѣчь шла только о двухъ предметахъ. Во-первыхъ, о томъ, что человѣкъ долженъ обуздывать свои чувства и особенно чувственность, долженъ, пользуясь однимъ сравненіемъ Платона[1]), уподобляться возницѣ, умѣющему править колесницею, въ которую рядомъ со смирнымъ конемъ запряженъ чрезвычайно буйный и непокорный. Эта проблема занимала практическихъ моралистовъ. Во-вторыхъ, о томъ, что человѣческія намѣренія не разъ разбиваются о внѣшнія обстоятельства: эти обстоятельства стекаются иногда настолько неблагопріятно, что поневолѣ приходится вѣрить въ сопротивленіе какихъ-то высшихъ силъ: или боги, какъ, по Геродоту (I, 32), Солонъ увѣрялъ Креза, — „завистливы и смутьяны" и во всякомъ случаѣ болѣе виноваты, чѣмъ люди[2]), или же есть какой-то еще высшій и болѣе могущественный рокъ, противъ котораго безсильны даже боги—эти веселые и голые, какъ выразился Гейне, боги, такъ откровенно наслаждавшіеся своею привилегированною жизнью. Эта проблема занимала отчасти историковъ, не слишкомъ впрочемъ увлекавшихся ею—

---

[1]) Федръ 253D и слѣд.

[2]) У Гомера Пріамъ утѣшалъ прекрасную Елену:
Ты предо мною невинна, единые боги виновны (Иліада III, 164).

Тацитъ только слегка касался ея и давалъ на нее уклончивый отвѣтъ [1]), а Полибій безъ дальнихъ разсужденій видѣлъ въ ссылкахъ на судьбу симптомъ „природной ограниченности, невѣжества или же легкомыслія" (кн. X гл. 5),—отчасти же поэтовъ и главнымъ образомъ трагиковъ. И въ такихъ случаяхъ съ нею соединялся чисто внѣшній трагизмъ, трагизмъ положенія, а не характера: „смотрите, жители Θиванскаго отечества, въ какое ужасное стеченіе обстоятельствъ попалъ превосходный человѣкъ!" такъ въ заключеніи Софоклова „Эдипа царя" [2]), резюмировалъ хоръ смыслъ этой пьесы, въ которой фатализмъ этого рода доводился до крайней степени.

Что же касается, наконецъ, античной вѣры въ немезиды или мойры, вообще въ карающій рокъ, то въ аллегорической и миѳологической формѣ, которая еще и донынѣ въ нравственныхъ вопросахъ приходится такъ по душѣ широкимъ массамъ, она означала очень благородную моральную увѣренность, что послѣднее слово всегда принадлежитъ добру, и что недоброе дѣло само себя неизбѣжно обрекаетъ на гибель и вообще дурныя послѣдствія [3]). Эта вѣра означала признаніе античною совѣстью причинной связи между дѣяніями и ихъ послѣдствіями, связи не физической, а чисто моральной. Недаромъ причина обозначалась у грековъ словомъ αἰτία, буквально нравственная вина. Кто причиняетъ зло другимъ, тотъ рано или поздно причиняетъ зло также и самому себѣ, и такимъ образомъ тотъ несетъ заслуженное послѣдствіе своей вины. Заслуженное потому, что, какъ училъ Сократъ, всякій человѣкъ можетъ дѣлать добро. А кто его не дѣлаетъ, тотъ,

---

[1]) In incerto judicium est, fatone res mortalium, et necessitate immutabili, an forte volvantur (Annal. VII, 22).

[2]) Стихи 1524 и слѣд.

[3]) См. въ „Теогоніи" Гезіода (217 и слѣд.) характеристику „непреклонныхъ мойръ, которыя преслѣдуютъ преступленія людей и боговъ и не полагаютъ конца своему сильному гнѣву, пока тотъ, кто согрѣшилъ, не понесетъ тяжкаго наказанія".

значитъ, просто не хочетъ. Тотъ, значитъ, хочетъ дѣлать зло. Но пусть тогда онъ только на самого себя пеняетъ, если ему придется страдать отъ послѣдствій своего собственнаго зла: volenti non fit iniuria. Причиняя зло другимъ, можетъ ли онъ жаловаться, если и ему причиняется зло?

Причинность такимъ образомъ имѣла исключительно моральное значеніе. И если впослѣдствіи понятіе нравственной отвѣтственности, нравственной виновности изъ міра человѣческихъ отношеній перенесли въ міръ физическій и неодушевленный, то это былъ процессъ, аналогичный перенесенію въ тотъ же міръ понятій космоса, начальства, природы или закона. Но не странно ли, что теперь многіе теоретики считаютъ совершенно яснымъ и даже не нуждающимся въ доказательствѣ утвержденіе, что причинность, эта нравственная виновность, есть исключительная привилегія физическихъ вещей, и что, далѣе, нравственный міръ только тогда можетъ подлежать ей, если признать, что отвѣтственными за него являются въ конечномъ итогѣ тѣ или иныя физическія вещи. Какая путаница понятій и терминовъ!

Кромѣ внѣшняго фатализма и вѣры въ моральную немезиду, древнимъ грекамъ приходила въ голову еще одна очень странная мысль. Именно, будто на свѣтѣ все повторяется до мельчайшихъ подробностей и будто, значитъ, всѣ мы со всѣми обстоятельствами нашей жизни уже проходили и даже не разъ нашъ жизненный путь, и будто намъ еще неоднократно придется его проходить; въ такомъ случаѣ вся наша жизнь уже предопредѣлена напередъ. Однако мысль эта была такъ безотрадна и, — быть можетъ, она была занесена изъ Азіи, — такъ мало подходила къ общему настроенію эллинскаго духа, что она не имѣла большого успѣха и не могла ни вытѣснить ни даже подчинить себѣ ни внѣшней фатальности ни нравственной немезиды. Скорѣе, напротивъ, она подчинялась послѣдней. И въ сочетаніи съ нею она давала теорію моральной метемпсихозы и преджизненнаго свободнаго выбора людьми своей житейской доли. Съ точки зрѣнія такой теоріи, кото-

рая развивалась въ видѣ мифа Платономъ въ X книгѣ „Республики", не судьба отвѣчаетъ за человѣка, а человѣкъ отвѣчаетъ за судьбу, по крайней мѣрѣ свою собственную. Добродѣтель ждетъ, чтобы ее выбрали; и если ее не выбираютъ, то виноватъ въ этомъ самъ выбирающій, богъ же не виноватъ[1]). У каждаго человѣка въ жизни есть свой характеръ, какъ выражаемся мы, свой демонъ, какъ выражался Сократъ, или свой геній, какъ выражался въ той же притчѣ Платонъ; и вотъ Лахезисъ, дѣвственная дочь Необходимости, предупреждаетъ „эфемерныя души" передъ ихъ вступленіемъ въ земную жизнь, что „не геній будетъ ихъ выбирать, а онѣ будутъ его выбирать"[2]). Такимъ образомъ тотъ характеръ того или иного человѣка, то его индивидуальное нравственное бытіе, то его esse, которымъ, какъ утверждалъ Шопенгауэръ, по извѣстной формулѣ: operari sequitur esse, совершенно опредѣляются его поступки, оказывались согласно такому ученію не чѣмъ-то навязаннымъ человѣку помимо его желанія, а дѣломъ его сознательнаго выбора. Чтобы быть, значитъ, добрымъ или добродѣтельнымъ, совсѣмъ не требуется ни милость свыше отъ боговъ ни благодать, ни проникновеніе человѣческаго тѣла матеріальною субстанціею добра ни иное счастливое физическое предрасположеніе—требуется твердое рѣшеніе быть добрымъ, требуется выборъ добра. На порогѣ сознательной жизни человѣкъ, какъ Продиковъ Геркулесъ на распутьи, стоитъ передъ добромъ и зломъ, и его собственное дѣло рѣшить, что предпочесть.

Итакъ, классическій фатализмъ въ его наиболѣе типичной формѣ ученія о томъ, что внѣшнія обстоятельства часто разстраиваютъ наше счастье и вообще всѣ человѣческіе разсчеты, совсѣмъ не означалъ детерминизма въ смыслѣ ученія о несвободѣ человѣческой воли. Онъ означалъ лишь

---

[1]) Ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον. ἧν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος (Республика 617E).

[2]) Республика 617D.

сознаніе драматизма или трагизма человѣческаго существованія, сознаніе которое такъ же омрачало настроеніе древнихъ, какъ по большей части и донынѣ состояніе духа людей омрачаетъ мысль о неизбѣжности смерти. Но въ лучшія времена античной культуры оно омрачало мысль лишь мимоходомъ и далеко не было ея основнымъ и господствовавшимъ мотивомъ, даже у философовъ. Необходимость смерти не пугала грековъ. Хотя уже Гомеръ утверждалъ, что даже боги не могутъ спасти любимаго мужа отъ смерти[1]), и хотя загробная доля, поскольку представленія о ней не связывались съ мечтою о небесномъ космосѣ и не скрашивались ею, не представляла сама по себѣ для древнихъ грековъ ничего чрезмѣрно утѣшительнаго, тѣмъ не менѣе они не слишкомъ отравляли свое земное существованіе мыслью о неизбѣжности смерти. Они смотрѣли на нее такъ, какъ смотрѣлъ впослѣдствіи и премудрый Монтэнь: именно, видѣли въ ней конецъ, но никакъ не цѣль жизни, и полагали, что не смерть сама по себѣ страшна, а страшны чрезмѣрныя приготовленія къ ней. Они брали отъ жизни то, что она могла имъ дать, и въ свою очередь давали ей то, что могли ей дать. Когда же жизнь пресѣкалась, и блѣдная смерть на нихъ глядѣла, они не опускали глазъ и, черезъ нее, мужественно смотрѣли въ глаза вѣчности.

Только стоики внесли унылый тонъ въ вопросъ о смерти. Во всей жизни философа они видѣли не болѣе какъ непрерывное приготовленіе къ смерти [2]). Подставляя такимъ образомъ вмѣсто жизни смерть или мысль о смерти, они не столько оживляли смерть, сколько умерщвляли жизнь. Сенека видѣлъ или, по крайней мѣрѣ, дѣлалъ видъ, что видѣлъ зло уже не въ смерти, а въ необходимости жить [3]). И если правъ

---

[1]) Одиссея III, 236.

[2]) Tota enim philosophorum vita commentatio mortis est (Цицеронъ, Tuscul. disp. I, 30).

[3]) Malum est in necessitate vivere (Epist. 12).

былъ Вовенаргъ, утверждая, что кто хочетъ дѣлать великія дѣла, долженъ жить такъ, какъ будто онъ никогда не долженъ былъ бы умереть, то слѣдуетъ ли удивляться тому что стоики съ ихъ вѣчнымъ безпокойствомъ о смерти никакихъ великихъ дѣлъ не сдѣлали и сдѣлать не могли, хотя этого можно и, пожалуй, должно было ожидать отъ тѣхъ, кто, какъ они, протестовали противъ несправедливости всякаго рода и проповѣдовали дѣятельную жизнь. Менѣе удивительна ихъ апатія и обосновывавшая ее новая, ими введенная, форма фатализма.

Фатализмъ этотъ, также какъ и большинство стоическихъ ученій, эклектически смѣшивалъ въ одну кучу нерѣдко противорѣчивыя утвержденія. Разобраться систематически въ этой кучѣ, какъ видно хотя бы изъ дошедшихъ до насъ отрывковъ Цицеронова трактата De fato, было не такъ-то легко самимъ послѣдователямъ стоицизма, тѣмъ болѣе, что здѣсь дѣло было не столько въ системѣ, не столько вообще въ теоріи, сколько въ извѣстномъ настроеніи чувства, въ извѣстной вѣрѣ; а, какъ замѣтилъ Тацитъ, люди болѣе всего вѣруютъ въ то, что они менѣе всего понимаютъ. Гдѣ вѣра, тамъ и метафизика. Метафизикою былъ насквозь проникнутъ и стоическій фатализмъ.

Стоикамъ не разъ вмѣняли въ заслугу, что они будто бы чуть ли не впервые поняли то, что теперь называется каузальностью, иными словами, за вычетомъ всякаго рода метафизическихъ и схоластическихъ осложненій этого термина, поняли просто то, что все, что дѣлается и происходитъ, имѣетъ причину или виновника. Трудно предположить, чтобы такой элементарной вещи люди не понимали до стоиковъ; греки это понимали отлично, во всякомъ случаѣ не хуже, чѣмъ это понимаетъ всякій здравомыслящій человѣкъ. Чего зато они дѣйствительно не понимали, это чтобы все причинялось физическими тѣлами и что даже наши поступки причиняются не нами, а или тѣломъ добродѣтели или порока, находящимся гдѣ-то въ нашей плоти, или же богомъ, гостящимъ въ насъ,

или же, наконецъ, какою-нибудь иною матеріальною субстанціею міра вродѣ огня или воздуха. А между тѣмъ, такъ именно и понимали стоики причинность. Научная ли это заслуга съ ихъ стороны, это вопросъ, на который, при всемъ желаніи, никакъ нельзя отвѣтить утвердительно.

Такимъ образомъ стоики изъ моральной области перенесли причинность въ физическую [1]), подчинивъ ей и моральную и сохранивъ вмѣстѣ съ тѣмъ за нею всѣ моральные признаки. Такъ получился новый, метафизическій и матеріалистическій фатализмъ. Онъ уже не училъ, что свободный человѣкъ, настолько свободный, что онъ, какъ это допускалъ даже Гомеръ, дерзалъ мѣряться силами съ богами [2]), постоянно наталкивается на внѣшнія препятствія, которыя сообщаютъ его жизни тѣмъ большій трагизмъ, чѣмъ шире его свободный, прометеевскій размахъ. Онъ или училъ, что въ людяхъ и черезъ людей дѣйствуетъ какая-то субстанція, за нихъ отвѣтственная; или же въ связи съ другимъ своимъ ученіемъ о томъ, что міръ слагается изъ двухъ началъ, дѣйствующаго и

---

[1]) Ex quo intelligitur, ut fatum sit... id, quod physice dicitur (Цицеронъ, De divinatione I, 55).

[2]) Въ Иліадѣ боги жалуются:

Много уже отъ людей, на Олимпѣ живущіе боги
Мы пострадали (V, 383).

Дѣйствительно, было на что жаловаться. Діомедъ нанесъ „жестокою мѣдью“ (V, 330) тяжелую рану Афродитѣ: страшно я мучуся язвою“, признавалась бѣдная богиня (V, 361). Не довольствуясь этимъ, онъ же напалъ не на кого иного, какъ на самого Арея, бога войны, и нанесъ ему такую рану въ чрево, что „взревѣлъ Арей мѣднобронный“ (V, 859). Гекторъ былъ менѣе рѣшителенъ. Но и онъ не прочь былъ потягаться съ богами не столько копьемъ, сколько, быть можетъ, еще болѣе опаснымъ оружіемъ, именно словомъ:

Самъ я словами готовъ и противу безсмертныхъ сразиться;
Но копьемъ тяжело: божество человѣковъ сильнѣе. (XX, 367).

страдательнаго (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον), онъ увѣрялъ, что есть какая-то трансцендентная сила, или провидѣніе, высшее небесное начальство, которое даже не повелѣваетъ намъ поступать такъ или иначе, причемъ мы, какъ покорные рабы, безпрекословно исполняемъ всѣ эти повелѣнія, а которое еще болѣе безцеремонно распоряжается нами, какъ физическими тѣлами. Сообразно съ этимъ и наши моральные поступки оказывались какими-то совершенно странными физическими актами. Такой взглядъ конечно слишкомъ расходился съ непосредственнымъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка, а также съ фактами повседневной жизни. И поэтому въ практической морали стоики не могли его послѣдовательно проводить, тѣмъ болѣе что они же проповѣдовали дѣятельную жизнь. Но въ созданной ими теоретической морали, служившей только школѣ и не контролировавшейся житейскимъ здравымъ смысломъ, такой взглядъ пользовался репутаціею необыкновенной глубины и научности.

Такимъ образомъ было положено начало унизительному для нравственнаго достоинства человѣка ученію о его несвободѣ, о томъ, что онъ — рабъ судьбы и провидѣнія. И такое ученіе о духовномъ рабствѣ человѣка проповѣдовалось тѣми же самыми философами, которые съ такимъ мужественнымъ благородствомъ протестовали противъ соціальнаго рабства! Разбивая, по крайней мѣрѣ въ своихъ публицистическихъ постулатахъ и мечтахъ, политическія и экономическія оковы, они, не вѣдая, что творятъ, или, вѣрнѣе, вѣдая, что обосновываютъ этику на физикѣ, ковали, быть можетъ, еще болѣе тяжелыя цѣпи, именно собирались отнять у свободнаго человѣка увѣренность въ его собственной свободѣ; внушали ему, что онъ совсѣмъ напрасно считаетъ себя свободнымъ, что въ дѣйствительности онъ — рабъ судьбы или ея игрушка.

Такое странное пристрастіе къ самопорабощенію, къ смиренію, которымъ были одержимы главнымъ образомъ позднѣйшіе стоики римской имперіи, если и не оправдывалось, то объяснялось тѣмъ настроеніемъ, которое тогда господствовало

въ мыслящихъ сферахъ. Чувствовалась какая-то усталость, апатія, лѣнь думать, лѣнь дѣйствовать, потребность чтобы кто-нибудь другой за насъ думалъ и дѣйствовалъ. И этотъ искомый другой дѣйствительно явился въ лицѣ сначала цѣлаго ряда восточныхъ религій, которыя были приняты въ римскій пантеонъ съ одинаковымъ гостепріимствомъ, а потомъ христіанства, которое, не довольствуясь такою теократіею, такимъ богосмѣшеніемъ на равноправныхъ основаніяхъ, и не желая даже быть первымъ между равными, вытѣснило изъ этого пантеона не только восточныхъ сопришельцевъ, но также и мѣстную римскую религію вмѣстѣ со множествомъ античныхъ представленій. Стоицизмъ шелъ навстрѣчу восточнымъ религіознымъ ученіямъ, внималъ имъ и воспринималъ ихъ съ такою предупредительностью, что могла даже возникнуть мысль о дружеской перепискѣ между Сенекою и апостоломъ Павломъ — до того сходились они во многихъ своихъ утвержденіяхъ.

И дѣйствительно тотъ детерминизмъ, то ученіе о несвободѣ человѣческой воли, которое теперь, можно сказать, въ одинъ голосъ принято считать послѣднимъ словомъ научности въ нравственной философіи, и которое съ особеннымъ жаромъ отстаивается свѣтскими учеными, причемъ имъ кажется, что они наносятъ этимъ тяжкіе удары богословію, — это ученіе было во время оно тѣмъ новымъ словомъ, которое исходило отъ религіи, теологіи, церкви. Это было религіозное ученіе, направленное къ тому, чтобы смирить потомковъ Прометея и дерзновенный родъ Іапета, превратить свободныхъ людей въ рабовъ Божіихъ или по крайней мѣрѣ въ Божіихъ вассаловъ возможно болѣе низкой степени; превратить ихъ въ существа неспособныя отвѣчать за свои собственные поступки и ихъ послѣдствія — за все это отвѣчало божество съ его не подлежавшею человѣческому контролю высшею волею, а можетъ быть, даже и произволомъ. Задача, преслѣдовавшаяся этимъ ученіемъ, удалась вполнѣ. Удалась даже въ большей степени, чѣмъ это вообще входитъ въ интересы религіи: если ей не-

чего дѣлать съ совершенно свободнымъ человѣкомъ, то что же ей дѣлать съ абсолютно несвободнымъ человѣкомъ, съ человѣкомъ-вещью? Ей нуженъ человѣкъ полусвободный. И вотъ почему, начавъ провозглашеніемъ полнаго человѣческаго рабства, вѣроученіе западнаго христіанства открывало затѣмъ человѣку нѣкоторую свободу и сообразно съ этимъ стало считать ересью полный детерминизмъ. Но тогда, быть можетъ, именно поэтому протестъ Лютера противъ римской церкви, а также протестъ свѣтской мысли противъ всякой вообще церкви и теологіи сталъ производиться, и это продолжается донынѣ, подъ знаменемъ строжайшаго детерминизма, т. е. ученія, этою же самою церковью когда-то введеннаго и распространявшагося. Какое непослѣдовательное существо человѣкъ, даже тогда, когда ему кажется, что онъ борется за научную истину!

Уже у стоиковъ детерминизмъ былъ ученіемъ религіознымъ; уже Сенекѣ пришлось разсуждать о теодицеѣ, или богоотвѣтственности [1]). Тѣмъ болѣе религіозный характеръ носилъ детерминизмъ въ санкціонировавшемъ его, хотя и со множествомъ оговорокъ, христіанскомъ вѣроученіи.

Выступленіе христіанства въ античномъ мірѣ интересно тѣмъ, что оно очень аналогично выступленію соціализма въ европейскомъ общежитіи XIX вѣка; есть много общаго какъ въ практической тактикѣ этихъ двухъ вѣроисповѣданій, такъ и въ ихъ теоретическомъ обоснованіи. Соціализмъ — это, собственно говоря, новая религія, новая форма вѣры и надежды если не на новое небо, то по крайней мѣрѣ на новую землю. Какъ и всякая вѣра, онъ увѣренъ, что только онъ владѣетъ истиною. Но это не значитъ вовсе, чтобы тѣ утвержденія, которыя онъ считаетъ истинными, обладали спеціальными свойствами научной истины, какъ не значитъ, чтобы этими свойствами обладали теологическіе догматы того или иного исповѣданія.

---

[1]) См. постановку проблемы въ началѣ его трактата De providentia.

„Научный соціализмъ" представляетъ поэтому такое же странное словосочетаніе, какъ и научное догматическое богословіе. Скорѣе соціализмъ можетъ притязать на извѣстную культурность, на значеніе передовой и притомъ по преимуществу городской вѣры, подобно тому какъ и христіанство въ античномъ мірѣ было тоже городскою, цивилизованною и эллинизованною вѣрою, на первыхъ порахъ не имѣвшею совсѣмъ успѣха въ деревняхъ и вообще провинціи (отсюда названіе язычниковъ: pagani, gentiles). На почвѣ своеобразнаго сочетанія такой культурности съ религіозностью выросли догматы этихъ религій. Но эти догматы, какъ вообще догматы всякой начинающей религіи, представляютъ не болѣе какъ ихъ идеологію. И въ ихъ тонкостяхъ разбираются (поскольку въ нихъ дѣйствительно можно разобраться и не найти при этомъ самопротиворѣчій) лишь очень немногіе. Особенно плохо и не ортодоксально разбираются въ нихъ тѣ изъ малыхъ сихъ, изъ болѣе или менѣе отверженныхъ, униженныхъ и оскорбленныхъ, которые образуютъ главный контингентъ приверженцевъ этихъ религій: многихъ ли способны дѣйствительно захватить пренія о единосущіи и подобосущіи или же о соотношеніи между цѣною и цѣнностью? Гораздо популярнѣе тѣ надежды, тѣ иллюзіи, тотъ насъ возвышающій обманъ, которые связаны со всякою религіею, и которыми она связываетъ (religat) вѣрующихъ въ одно болѣе или менѣе тѣсно объединенное общественное цѣлое.

Когда появляется новое религіозное ученіе, оно находитъ сочувствіе и интересъ главнымъ образомъ у обездоленныхъ общественныхъ элементовъ. И оно идетъ навстрѣчу этому интересу. Оно не только находитъ, оно ищетъ прозелитовъ среди нихъ. Оно объявляетъ эти элементы избраннымъ народомъ, прошлое котораго полно страданій, лишеній и испытаній всякаго рода, но которому зато цѣликомъ принадлежитъ будущее. На этой почвѣ возникаетъ своеобразная философія исторіи — исторіи богоизбраннаго еврейскаго народа въ ветхозавѣтной библіи, или же исторія пролетаріата, хотя бы въ „Капиталѣ" Маркса, этой новой библіи, автору которой суждено

было стать одновременно и Моисеемъ и Исаіею соціализма. Такая философія исторіи не обходится безъ чудесъ — если не въ изображеніи прошлаго, то во всякомъ случаѣ въ упованіяхъ на будущее: и у Маркса есть хиліазмъ, есть эсхатологія, есть вѣра во внезапное пришествіе будущаго царства. Пока же это не наступило, пока все еще испытывается терпѣніе вѣрующихъ, текущая общественность, не хуже чѣмъ въ „Градѣ Божіемъ" блаженнаго Августина, разсматривается какъ процессъ развитія и постепеннаго усиленія грядущаго царства на счетъ пока враждебнаго ему, но въ концѣ концовъ обреченнаго на гибель грѣховнаго или, выражаясь новѣйшею терминологіею, „буржуазнаго" царства; процессъ не мирный, не идиллическій, а діалектическій, полный борьбы, но такой борьбы, которую другъ противъ друга ведутъ не отдѣльные люди, а двѣ церкви, два царства или два класса. Главными и даже единственными факторами этой борьбы въ конечномъ итогѣ признаются тѣ или иныя сверхчеловѣческія или внѣчеловѣческія силы; она происходитъ безъ согласія человѣка, и не въ его волѣ остановить или измѣнить ее, тѣмъ болѣе что, собственно говоря, и воли, по крайней мѣрѣ свободной воли у него нѣтъ. Сообразно съ этимъ вся эта бурная философія исторіи проникнута фатализмомъ и даже квіетизмомъ.

И это оказывается очень удобнымъ тогда, когда новая религія, утративъ остроту и лихорадочность новизны, пріобрѣтаетъ будничный характеръ и не только не протестуетъ противъ наличнаго общественнаго строя, но вполнѣ мирится съ нимъ и даже освящаетъ его своимъ авторитетомъ. Но на первыхъ порахъ, когда религія только что появилась и когда ей еще предстоитъ пробить себѣ путь, разбить или по крайней мѣрѣ раздвинуть привычные предразсудки старой вѣры, чтобы найти мѣсто для новыхъ предразсудковъ новой вѣры, тогда такая философія очень плохо вяжется съ ея тактикою: съ ея неразъ полною самопожертвованія пропагандою словомъ и дѣломъ, съ ея лихорадочною дѣятельностью какъ конспиративною, скрывающеюся въ какихъ-нибудь катакомбахъ, подвалахъ и

чердакахъ, такъ и публичною въ видѣ всякихъ прокламацій, манифестацій, конгрессовъ, соборовъ. Эта философія можетъ быть тогда объяснена только тѣмъ, что дѣйствительныя силы новой партіи, секты или церкви слишкомъ недостаточны, чтобы съ ними можно было бы рискнуть на безумное, казалось бы, предпріятіе завоевать весь міръ, если бы у ея приверженцевъ не было увѣренности, что съ ними Богъ, что имъ соратуютъ высшія силы или что они соратуютъ имъ, что какимъ-то чудомъ уже завтра, завтра утромъ, даже болѣе того, еще сегодня вечеромъ весь міръ радикально перестроится и отъ прошлаго не останется рѣшительно ничего.

Соціализмъ теперь находится въ разныхъ странахъ, въ зависимости отъ ихъ культурности, отчасти еще въ стадіи мученичества и катакомбъ, отчасти уже въ стадіи церковныхъ соборовъ, патристики (Марксъ), папства (въ Германіи — Бебель) и начинающагося компромисса со старымъ міромъ (т. н. ревизіонизмъ). Не будетъ ничего удивительнаго и необычнаго, если онъ когда-нибудь станетъ своего рода оффиціальнымъ вѣроисповѣданіемъ, къ которому въ общемъ будутъ относиться также индифферентно, какъ теперь большинство христіанъ относится къ своей вѣрѣ, къ своей церкви. И тогда появятся Львы Толстые соціализма, которые будутъ проповѣдовать „чистый" соціализмъ, какъ теперь они проповѣдуютъ „чистое" христіанство. И проповѣдь ихъ будетъ увлекать за собою если не всегда поступки, то часто мысль и волю значительной части молодежи и отдѣльныхъ чудаковъ болѣе зрѣлаго возраста, людей съ непомѣрно чуткою совѣстью; будетъ интересовать широкіе круги читающей публики какъ симпатичное или, по крайней мѣрѣ, любопытное ученіе; во власть имѣющихъ и въ людяхъ, совсѣмъ не расположенныхъ черезчуръ обострять вопросы совѣсти, она будетъ вызывать раздраженіе. А нашъ старый грѣшный міръ будетъ, кажется, по прежнему жить своею старою жизнью; и въ этой жизни будутъ по прежнему сплетаться въ такой странный узоръ добро и зло, жестокость и милосердіе, эксплуатація и благотворительность, искрен-

ность и лицемѣріе. Такова трагедія или, быть можетъ, просто комедія человѣческаго существованія.

Когда христіанству благодаря упадку античной культуры удалось стать господствующимъ вѣроисповѣданіемъ, это не значило вовсе, что ему удалось перевернуть весь міръ и насадить царство Божіе на землѣ. Это значило только, что ему въ значительной степени удалось овладѣть человѣческими умами, стать міросозерцаніемъ общепризнаннымъ и даже обязательнымъ для всякаго если не съ момента рожденія то съ момента крещенія. Благодаря этому оно надолго поработило себѣ также и духъ теоретической философіи. Свободное отъ предвзятой догмы и доктрины языческое философское изслѣдованіе было имъ осуждено и вытѣснено. Аѳинскій университетъ закрыли; зато въ Константинополѣ былъ сооруженъ храмъ святой Софіи. И вслѣдъ затѣмъ въ продолженіе цѣлыхъ тысячи лѣтъ философія питалась исключительно религіозною метафизикою. Эта метафизика скопила цѣлый рядъ догматическихъ утвержденій, которыя послѣ эпохи ренессанса были отобраны у теологіи свѣтскою наукою, подобно тому какъ впослѣдствіи другія богатства уже не духовныя, а матеріальныя, накопленныя церковью, были отобраны свѣтскою властью.

Среди этихъ утвержденій не послѣднее мѣсто занималъ и детерминизмъ, ученіе о несвободѣ или, по крайней мѣрѣ, чрезвычайно ограниченной свободѣ человѣческой воли въ дѣлахъ практическихъ вообще и моральныхъ въ особенности. Тотъ восточный фатализмъ, который такъ плохо вязался съ классическимъ міровоззрѣніемъ, игралъ уже не послѣднюю роль въ идеологіи новаго религіознаго движенія. Поскольку это движеніе обосновывало себя теоретически—а этимъ пріемомъ оно очень широко пользовалось,—оно прибѣгало къ теоріи познанія метафизическаго эмпиризма. Источникъ истины есть высшее трансцендентное существо, именно Богъ. Онъ ее открываетъ людямъ, подтверждая ее чудесами и т. п. „явленіями". Кто ихъ видѣлъ, тому истина доказана. Кто же не сподобился ихъ видѣть, тому остается вѣрить на слово

видѣвшимъ. Слѣдуетъ ли напоминать всѣ относящіеся сюда эпизоды изъ библейской исторіи избраннаго и притомъ Богомъ избраннаго народа—древніе греки въ сравненіи съ варварами тоже считали себя избраннымъ народомъ, но мотивировали это не Божіею милостью, а своимъ собственнымъ культурнымъ превосходствомъ или, въ худшемъ случаѣ, своею родовитостью,—или же всѣ новозавѣтныя „знаменія" и „явленія"? Та же самая высшая сила, которая избираетъ цѣлый народъ къ привилегированному положенію въ исторіи, избираетъ и отдѣльныхъ людей къ спасенію отъ грѣха. Званыхъ много, но избранныхъ мало. Кого спасти, кого не спасти, кого въ большей степени спасти, кого въ меньшей—все это рѣшается промысломъ. Человѣкъ же несвободенъ. Онъ рабъ Божій. Болѣе того. Даже когда онъ хочетъ и дѣйствуетъ, это вовсе не значитъ, что дѣйствительно онъ хочетъ и дѣйствуетъ; это значитъ, что иная высшая сила или энергія, именно Богъ, вызываетъ въ немъ хотѣніе и дѣйствіе [1]).

Такимъ образомъ новая религія намѣревалась совершенно поработить человѣка, лишить его воли, внушить ему, что онъ не можетъ и не умѣетъ желать, что за него желаютъ другіе. Такъ какъ такое ученіе лишало человѣка всякой отвѣтственности не только передъ самимъ собою, но также и передъ Богомъ, то пришлось дать ему нѣкоторыя вольности, извѣстнаго рода моральное самоуправленіе. А это послужило основаніемъ для множества въ своемъ родѣ юридическихъ [2]) кон-

[1]) Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (Посланіе ап. Павла къ Коринѳянамъ II, 13).

[2]) Очень хорошо понималъ юридическое происхожденіе и значеніе такого рода богословскихъ преній Лейбницъ: Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sumtae, agit enim de Jure et Legibus obtinentibus in Republica aut potius Regno Dei super homines..... Breviter tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudentia pendet. Quoties testamenti, quoties haereditatis, quoties servitutis, quoties adoptionis apud D. Paulum mentio est? (Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae, Pars specialis, § 5, стр. 37 и 38 франкфуртскаго изданія 1668 г.).

троверзъ по вопросу о предѣлахъ компетенціи этого самоуправленія и о его отношеніи къ верховной власти, контроверзъ, которыя всякаго рода „тонкіе" и „субтильные" доктора схоластики запутали такъ, какъ только они умѣли это дѣлать.

Такъ возникъ детерминизмъ, такъ возникло ученіе о несвободѣ человѣческой воли. Таковы были тѣ данайскіе дары, которые благодаря стоикамъ и христіанству обществовѣдѣніе и мораль получили отъ инспективной философіи и теоріи познанія. Какъ счастливы были греки, еще не знавшіе этого ученія. И какъ вслѣдствіе этого въ сравненіи съ нами они ясно и свободно мыслили! А мы еще гордимся тѣмъ, что будто бы только мы свободны отъ всякаго теологизма!

IV.

Чтобы покончить съ античнымъ міромъ, остается упомянуть о римскомъ правовѣдѣніи и его отношеніи къ теоретической философіи.

Древній Римъ вообще мало тяготѣлъ къ этой философіи, также какъ и ко всякой философіи вообще. И если въ эпоху т. н. возрожденія именно Италія стала средоточіемъ философскаго движенія, то это означало возрожденіе не античнаго Рима, а античной Эллады на итальянской почвѣ. Настоящая древняя Италія была страною не мыслителей и ученыхъ, не художниковъ, музыкантовъ и пѣвцовъ, а суровыхъ, грубыхъ воиновъ, твердыхъ администраторовъ и дѣловитыхъ юристовъ. Въ этой средѣ всякая философская рефлексія признавалась если не вредною, то по крайней мѣрѣ лишнею; какъ выразился Моммзенъ, спекуляціями въ Римѣ занимались только банкиры. Вмѣсто того, чтобы самостоятельно философствовать, римскіе дилеттанты изъ адвокатовъ и администраторовъ (вродѣ Цицерона, Сенеки и Марка Аврелія) пробавлялись греческими доктринами, главнымъ образомъ скептицизмомъ и стоицизмомъ. Скептицизмъ привлекалъ ихъ тѣмъ, что давалъ благовидный предлогъ уклоняться отъ трудныхъ размышленій и выдавать, а, можетъ быть, и вполнѣ искренно принимать свою невосприимчивость къ философскимъ проблемамъ за разочарованіе въ нихъ. А стоицизмъ привлекалъ ихъ своими универсальными и космополитическими тенденціями. Тенденціи эти, бывшія для первыхъ стоиковъ и вообще для грековъ не болѣе какъ уто-

пическими пожеланіями, какъ нельзя лучше соотвѣтствовали міродержавному римскому имперіализму: пусть другіе занимаются философіею и искусствомъ — наставлялъ Вергилій, — ты же, римлянинъ, не забудь своего призванія властно править народами; кромѣ этого, какъ упоминалось выше, стоицизмъ распространялся отчасти благодаря модѣ, отчасти же благодаря упадку римскаго духа, впавшаго въ какое-то декадентство.

Дѣловитость Рима наложила свой отпечатокъ и на юриспруденцію этой страны. Въ Римѣ было много юристовъ-практиковъ, но, можно сказать, совсѣмъ не было спеціалистовъ по теоріи права. Тѣ „профессора“, которые преподавали будущимъ судебнымъ дѣятелямъ правовыя наставленія или „институціи“, были не болѣе какъ практическими учителями судейской или адвокатской „добродѣтели“, въ техническомъ и прикладномъ смыслѣ этого слова. Юриспруденція, эта прислужница судоговоренія, была не scientia, а prudentia, т. е. техническая опытность, умѣніе, ремесло, для котораго Цицеронъ [1]), также какъ Аристотель для политики, считалъ наиболѣе подходящимъ преклонный возрастъ. Сообразно съ этимъ она относилась равнодушно и даже отрицательно къ спеціальнымъ теоретико-познавательнымъ проблемамъ. Такъ, напримѣръ, римскіе юристы охотно усвоили кое-что изъ практической морали стоиковъ: ихъ декларацію правъ человѣка и даже животныхъ [2]), ихъ протестъ противъ рабства. Усвоили отчасти въ качествѣ литературныхъ украшеній для своихъ сочиненій—типъ юриста, щеголяющаго своею образованностью и литературностью, былъ извѣстенъ уже и римлянамъ,—отчасти же и въ качествѣ естественноправовыхъ постулатовъ для принципіальнаго хотя бы признанія неудовлетворенныхъ

---

[1]) De oratore I, 45.

[2]) Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est (l. 1, D. 1, 1).

притязаній всякихъ перегриновъ и т. п. категорій лицъ, еще не пользовавшихся полнотою римскаго гражданства. Но теоретическая моралъ стоиковъ со всѣми ея физическими обоснованіями, какъ и всякая вообще теоретическая философія, вызывала въ юристахъ только раздраженіе. Считая только свою науку настоящею общественною философіею и поэтому опредѣляя ее буквально такъ, какъ стоики опредѣляли философію [1]), они всячески старались оградить ее отъ иноплеменнаго нашествія, отъ того, что Ульпіанъ съ такимъ неодобреніемъ называлъ выдуманною и даже притворною философіею [2]), именно отъ философіи теоретической или инспективной.

А между тѣмъ та задача, которую по мѣрѣ своего разумѣнія рѣшали римскіе юристы, въ переводѣ на нашъ методологическій языкъ въ сущности вполнѣ совпадала съ высшею задачею современнаго теоретическаго обществовѣдѣнія. Это именно была задача естественныхъ законовъ человѣческаго общежитія и притомъ, въ отличіе отъ греческой постановки этой проблемы, законовъ положительныхъ, онтологическихъ или „статическихъ". Впрочемъ юристы не забывали также и греческаго смысла проблемы. Это имѣло мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда они высказывались о естественной справедливости, естественномъ законѣ, или, какъ они чаще выражались, естественномъ правѣ; высказывались подчасъ съ такимъ радикализмомъ, съ такою широтою, что, какъ упомянуто выше, они требовали правъ не только для рабовъ, но даже для рыбъ, птицъ и вообще животныхъ. По такими публицистическими заявленіями, такимъ заступничествомъ древнихъ Антоновъ Менгеровъ за трудящихся и обремененныхъ далеко не исчерпывалось отношеніе римскихъ юристовъ къ тому, что можно понимать подъ проблемою естественныхъ законовъ. Они въ

---

[1]) Divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia (Instit. I, 1, § 1).

[2]) Veram, nisi fallor, philosophiam, non simulatam affectantes (l. 1, D. I, 1).

общемъ совсѣмъ не были мечтателями; и эту проблему они если не ставили, то рѣшали еще и въ иномъ, болѣе положительномъ смыслѣ. Смыслъ этотъ уже совершенно соотвѣтствуетъ тому значенію, которое имѣютъ естественные законы въ методологическихъ разсужденіяхъ современныхъ обществовѣдовъ. Но эти разсужденія до того запутались, что, когда отъ намѣреній и обѣщаній обществовѣды переходятъ къ исполненію, къ дѣлу, они или совсѣмъ не рѣшаютъ проблемы или же пробуютъ ее рѣшить всякими возможными и даже невозможными путями; и только одинъ путь ими обходится, именно путь юридической конструкціи. А между тѣмъ, если не считать статистики, это именно и есть единственный путь, которымъ можно съ наибольшею ясностью и точностью подойти къ рѣшенію проблемы.

Дѣйствительно, что значитъ естественный законъ человѣческаго общежитія въ томъ видѣ, въ какомъ нынѣ по большей части понимается это словосочетаніе? Это—абстрактная формула или схема, покрывающая многообразіе конкретныхъ фактовъ, поскольку эти факты правильно повторяются. Когда, какъ это дѣлаютъ Виндельбандъ, Риккертъ и ихъ приверженцы, говорятъ, что у человѣческаго общежитія нѣтъ и не можетъ быть законовъ въ научномъ смыслѣ, то этимъ хотятъ сказать, что духовная жизнь отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ обществъ во всѣхъ безъ исключенія проявленіяхъ совершенно капризна, что въ ней нѣтъ ни правильности, ни постоянства, ни повторяемости. И сообразно съ такимъ утвержденіемъ эти теоретики тѣшатъ и ограничиваютъ свое „идіографическое", какъ они выражаются, свое частно-описательное любопытство исключительно не повторяющимися историческими эпизодами; или же тѣми „куріозитетами" и „раритетами", которыми, за отсутствіемъ иныхъ болѣе широкихъ и высокихъ перспективъ, уже давно пробавлялись поліисторы и собиратели всякаго рода государственныхъ и иныхъ достопамятностей. Вѣрнѣе, они даже и этого не дѣлаютъ, потому что въ качествѣ методологистовъ они разсуждаютъ только о

томъ, чѣмъ должна быть наука и на этомъ успокаиваются, предоставляя другимъ дѣлать положительную науку по ими сочиненному уставу. И вотъ если уставъ этотъ отказываетъ человѣческому общежитію въ естественныхъ законахъ, то это значитъ, что онъ не видитъ никакой регулярности и повторяемости въ происходящихъ въ немъ фактахъ.

Дѣйствительно ли однако вся личная и общественная человѣческая жизнь такъ безтолкова, какъ это почему-то съ гордостью утверждаетъ идіографическая школа, видящая именно въ этомъ какое-то особое подтвержденіе ея превосходства, ея духовности? Неужели вся наша жизнь, вся исторія состоитъ только изъ болѣе или менѣе сенсаціонныхъ, исключительныхъ эпизодовъ и происшествій? Конечно въ семьѣ не безъ урода; но развѣ уродъ – это вся семья? Необычайныя происшествія дѣйствительно производятъ сильное впечатлѣніе —особенно на тѣхъ поверхностныхъ людей, которые, какъ уже въ древней Греціи жаловались тѣ, кто умѣлъ и глубже вникать въ жизнь, каждый день лихорадочно спрашиваютъ: что новаго, τί καινόν; Фонвизинскій Митрофанъ уже съ малолѣтства питалъ большое пристрастье къ сенсаціоннымъ исторіямъ. Но значитъ ли это, что такія исторіи нормальны? Онѣ совершенно ненормальны. И именно поэтому онѣ такъ обращаютъ на себя наше вниманіе, бросаются намъ въ глаза. Дѣйствительно же нормальны, напротивъ, только такіе болѣе или менѣе неизмѣнно, по крайней мѣрѣ на протяженіи извѣстнаго промежутка времени, повторяющіеся факты, которые насъ нисколько не поражаютъ, которыхъ мы даже почти не замѣчаемъ, до того они намъ кажутся естественными. Правильное движеніе поѣздовъ по росписанію нормально и совсѣмъ не сенсаціонно. И поэтому оно нисколько не возбуждаетъ идіографическаго любопытства. Но стоитъ произойти уклоненію отъ нормы, крушенію поѣзда, особенно съ большимъ числомъ жертвъ и иными потрясающими или просто эффектными подробностями,—и всѣ вдругъ живо интересуются этимъ желѣзнодорожнымъ эпизодомъ, всѣ съ жадностью набрасываются на газеты. Сотни, тысячи, милліоны людей съ

большою правильностью и повторяемостью вступаютъ въ бракъ. Но идіографія этимъ не интересуется. Зато скандальный разводъ или побѣгъ жены отъ мужа уже вправѣ притязать на ея вниманіе. Ежедневно повторяются одни и тѣ же акты—купли, продажи, найма, аренды, рабочаго договора и т. д. Но идіографія и этимъ не интересуется. Она занимается только злобою дня — сегодняшняго, вчерашняго или иного прошлаго, всѣхъ вообще прошлыхъ дней (это она называетъ исторіею). И всѣмъ такого рода настоящимъ и даже прошлымъ сенсаціоннымъ событіямъ, необычайнымъ происшествіямъ она даетъ ту или иную „оцѣнку" — не хуже чѣмъ любая кумушка. Чѣмъ менѣе такія событія другъ на друга похожи, тѣмъ они занятнѣе для идіографіи. И тѣмъ съ большею увѣренностью она утверждаетъ, что не слѣдуетъ искать никакихъ законовъ человѣческой жизни, что слѣдуетъ только собирать и оцѣнивать единичные, не повторяющіеся факты. Если бы она была дѣйствительно права, то послѣднимъ и высшимъ словомъ общественной мудрости было бы, напримѣръ, изслѣдованіе о томъ, кого скрывали подъ Желѣзною Маскою, или же былъ ли кавалеръ д'Эонъ мужчиною или дѣвицею, а также негодованіе по поводу жестокости сицилійскихъ тирановъ, лукавства византійскихъ царедворцевъ, сочувствіе добродѣтелямъ Катона и т. п. оцѣнки фактовъ болѣе или менѣе давно прошедшихъ.

Къ счастью, не всѣ разсуждаютъ такъ, какъ Виндельбандъ, Риккертъ и другіе столь же охочіе ко всякаго рода исторіямъ идіографисты и антиномотетисты. Совсѣмъ уже иначе разсуждаютъ соціологи. Они, напротивъ, видятъ главную и даже единственную свою задачу въ констатированіи законовъ человѣческаго общежитія. Но въ данномъ случаѣ, также какъ и въ большинствѣ другихъ, приверженцы соціологіи, этой злополучной науки, которая, какъ гомункулъ въ „Фаустѣ" Гете, все бьется въ своей ретортѣ и никакъ не можетъ возникнуть, гораздо лучше формулируютъ свою задачу, чѣмъ умѣютъ ее рѣшить или даже просто приступить къ ея рѣшенію. То они, какъ Спенсеръ и особенно Летурно,

нагромождаютъ сами не всегда зная зачѣмъ всякаго рода отрывочные факты, беря ихъ гдѣ попадется, часто изъ весьма недостовѣрныхъ источниковъ, вродѣ разсказовъ путешественниковъ, которымъ Шекспиръ въ „Бурѣ“ черезчуръ уже польстилъ, когда въ лицѣ одного изъ дѣйствующихъ лицъ увѣрялъ, что „путешественники никогда не врутъ“; собирая подобнаго рода факты и ограничиваясь этимъ, такого рода соціологи очевидно рѣшаютъ только идіографическую задачу; своей же собственной задачи они этимъ нисколько не рѣшаютъ. То они стараются объяснить все общежитіе однимъ фактомъ—подражаніемъ (Тардъ), раздѣленіемъ труда (Дюркгеймъ) и т. п.,—фактомъ, аналогичнымъ Ньютонову тяготѣнію, и такимъ образомъ хотятъ насъ увѣрить, что люди—это что-то вродѣ небесныхъ тѣлъ. То они уподобляютъ человѣческое общество растенію или животному и посвящаютъ толстые томы этой біологической, вѣрнѣе, мнимо біологической, біологистической аналогіи или, какъ выражался Лиліенфельдъ, „притчѣ“. То они ищутъ въ климатѣ, почвѣ чудодѣйственные „факторы“ общественности, ея метафизическое начальство, вродѣ того, о которомъ уже двѣ съ половиною тысячи лѣтъ тому назадъ съ такою наивностью разсуждали по поводу матеріальной природы Θалесъ и другіе античные „физіологи“. То, наконецъ, благодаря получающейся отъ всего этого путаницѣ, они говорятъ и пишутъ все, что имъ взбредетъ въ голову. И въ общемъ это имъ сходитъ съ рукъ, даже несмотря на то, что они нерѣдко дѣлаютъ совершенно невѣроятныя утвержденія. Такъ, напримѣръ, бывшій бернскій профессоръ Людвигъ Штейнъ, пользующійся въ иныхъ сферахъ репутаціею выдающагося соціолога и знатока всякаго рода научныхъ и соціальныхъ законовъ, въ книгѣ, долженствующей быть введеніемъ въ соціологію, увѣряетъ, что если на сѣверномъ полюсѣ живыя существа замерзаютъ, то на южномъ они — стараютъ[1]). Вотъ какими путями хотятъ нынѣ убѣдить насъ, что

[1]) Die Anfänge der menschlichen Kultur, Einführung in die Soziologie, Leipzig, 1906, стр. 12.

у человѣческаго общежитія есть естественные законы. И вотъ какъ хотятъ установить эти законы.

Если возможны только такого рода „законы", то не лучше ли уже примкнуть къ идіографамъ, утверждающимъ, что никакихъ общественныхъ и вообще человѣческихъ законовъ нѣтъ и не надо? Пожалуй, это было бы дѣйствительно лучше, если бы законъ имѣлъ только то запутавшееся и скомпрометтированное до самой послѣдней возможности значеніе, которое соединяютъ съ нимъ соціологи. Однако у этого слова все еще сохраняется доброе старое юридическое и моральное значеніе. И если то понятіе естественнонаучнаго или физическаго закона, которое такъ импонируетъ соціологамъ, возникло, какъ объ этомъ еще рѣчь будетъ впереди, благодаря перенесенію именно этого юридическаго и моральнаго значенія въ міръ матеріальной природы, то для рѣшенія проблемы общественныхъ законовъ не проще ли, чѣмъ вмѣстѣ съ Людвигомъ Штейномъ и его единомышленниками пускаться въ авантюры соціологизма, вернуться къ далеко еще не исчерпаннымъ задачамъ правовѣдѣнія и ограничиться пока ими?

Естественный законъ можетъ имѣть двоякое значеніе въ правовѣдѣніи. Это—или идеальный законъ, воплощеніе какой-то высшей, единственно истинной справедливости, или же законъ реальный, положительный, который вполнѣ соотвѣтствуетъ наличному порядку вещей, который воспроизводитъ rerum concordiam discordem, поскольку конечно это допускается измѣнчивостью, драматизмомъ и, такъ сказать, вѣчною незавершенностью общежитія. Въ обоихъ этихъ значеніяхъ естественный законъ можетъ быть противопоставленъ закону искусственному, произвольному, т. е. любому хотя бы совершенно капризному и своекорыстному[1]) приказанію тѣхъ, кто

---

[1]) У Шекспира („Король Генрихъ IV", часть II, дѣйствіе V, сцена III) Фальстафъ при вступленіи на престолъ своего разгульнаго собутыльника возлагалъ большія надежды на будущіе законы Англіи.

достаточно силенъ и смѣлъ, чтобы держать людей у себя въ повиновеніи, и кто находитъ достаточное число людей готовыхъ безпрекословно повиноваться всему и согласныхъ называть законами если не скорпіоны, то бичи[1]). Въ числѣ такихъ преданныхъ и послушныхъ людей не послѣднее мѣсто занимали иногда и юристы, освящавшіе своимъ ученымъ авторитетомъ произволъ власть имѣющихъ: такъ, напримѣръ, какъ выразился Бэконъ, англійскій король Генрихъ VII управлялъ своими подданными посредствомъ законовъ, а законами посредствомъ юристовъ. Но, какъ бы вообще юристы ни тяготѣли къ принципу: si veut le roi, si veut la loi, такіе случаи не представляютъ самыхъ блестящихъ страницъ въ исторіи юриспруденціи, особенно если при этомъ ея покорность не была только кажущеюся, и если она, дѣлая видъ, что она только истолковываетъ повелѣнія власти, въ дѣйствительности не занималась тѣмъ, что старалась по мѣрѣ своего разумѣнія рѣшить проблему естественныхъ законовъ общежитія.

Идеальная постановка этой проблемы слишкомъ абстрактна и неопредѣленна, чтобы отъ нея можно было бы что-нибудь ожидать, кромѣ нѣкотораго подъема нравственнаго сознанія. Это конечно очень благородный и благотворный подъемъ. Онъ стимулируетъ насъ, выводитъ изъ юридической спячки, вызываетъ и поддерживаетъ безпокойство по поводу того, что на землѣ все еще не царитъ полная справедливость, все еще не находитъ себѣ удовлетворенія множество вполнѣ, казалось бы, естественныхъ и законныхъ притязаній. Словомъ, онъ возбуждаетъ въ насъ идеалистическое настроеніе. Но само по себѣ это еще не даетъ никакихъ положительныхъ познавательныхъ результатовъ, кромѣ болѣе или менѣе остраго сознанія несовпаденія дѣйствительности съ идеаломъ. Такіе результаты можетъ

---

[1]) Ut antehac flagitiis, ita tunc legibus laborabatur, жаловался Тацитъ по поводу римскихъ цезарей.

дать только реальная постановка той же проблемы. Въ такой постановкѣ естественные законы человѣческаго общежитія—это такія абстрактныя нормы того или иного проявленія личной или публичной жизни, которыя соотвѣтствуютъ тому, что дѣйствительно происходитъ и повторяется въ этой жизни. Характеромъ такой нормы донынѣ только въ чрезвычайно рѣдкихъ случаяхъ уже отличаются искусственные законы, т. е. акты исходящіе отъ органовъ законодательной власти. И вотъ почему такими актами, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они не продиктованы произволомъ или интересомъ, нисколько не устраняется самостоятельная дѣятельность юристовъ. Задача ихъ состоитъ въ томъ, чтобы путемъ соотвѣтственной интерпретаціи legis latae или же законодательно-политическихъ предложеній относительно legis ferendae сдѣлать всякій искусственный законъ естественнымъ, согласовать его съ жизнью, превратить изъ предписанія въ описаніе. Что только такіе законы могутъ называться настоящими законами и дѣйствительно могутъ соблюдаться, которые не навязываютъ жизни ничего произвольнаго, понималъ не только Портелисъ, соединявшій въ своемъ лицѣ, такъ сказать, и Тибо и Савиньи, когда онъ, дѣлая законы, утверждалъ, что, собственно говоря, законы дѣлаются сами собой. Это проповѣдовалъ не только Монтескье. Это отлично знали уже и въ Римѣ [1]). И сообразно съ этимъ еще и тогда, когда обожествленные цезари, провозглашенные одушевленнымъ закономъ (lex animata), лишили юристовъ свободы творчества, эти юристы, поскольку они добровольно не мирились съ ролью императорскихъ жрецовъ, контрасигнировавшихъ ихъ волю и даже произволъ [2]), рѣшали задачу естественныхъ законовъ если не путемъ соот-

---

[1]) Erit autem lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique conveniens и т. д. (Isidori Etymolog. Lib. V, cap. XXI).

[2]) Quod Principi placuit, legis habet vigorem (l. 1, D. 1, 4).

вѣтственной интерпретаціи этой воли, то по крайней мѣрѣ путемъ идеальныхъ пожеланій въ духѣ практической морали стоиковъ. Но было время, когда они еще не были такъ стѣснены въ своей дѣятельности, и когда еще не было кодификаціи. И вотъ тогда въ особенности они съ такою положительностью осуществляли призваніе правовѣдѣнія раскрывать естественные законы человѣческаго общежитія, что становится просто стыдно за современныхъ соціологовъ, такъ неумѣло и такъ безрезультатно берущихся за ту же самую задачу.

Римскіе юристы еще не заботились ни о соціологіи ни о методологіи. И поэтому они занимались задачею такъ называемыхъ нынѣ статическихъ законовъ общежитія такъ же мало безпокоясь объ этомъ, какъ мало помышлялъ Мольеровъ господинъ Журдэнъ о прозѣ, когда онъ изъяснялся ею въ своемъ домашнемъ обиходѣ. Этимъ юристамъ, не хуже чѣмъ современнымъ идіографамъ, было знакомо единичное, индивидуальное, эпизодичное. Болѣе того, какъ и всѣмъ вообще практическимъ юристамъ [1]), имъ по преимуществу приходилось имѣть дѣло именно съ такими эпизодами, казусами, съ болѣе или менѣе ненормальными случаями. Судъ, въ сферѣ котораго вращалась ихъ дѣятельность, потому именно и существуетъ, что въ жизни постоянно возникаютъ споры, преступленія, вообще уклоненія отъ порядка, отъ нормы, отъ того, что постоянно повторяется. Но эти споры, преступленія, эти уклоненія предполагаютъ наличность нормальнаго порядка, отъ котораго они уклонились и для возстановленія котораго по-

---

[1]) Jurisprudentia, писалъ Лейбницъ, est scientia juris, proposito aliquo casu seu facto (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae. Pars specialis, § 1. Стр. 34 франкфуртскаго изданія 1668 г.). Въ другомъ мѣстѣ онъ писалъ: nam si accurate rem consideramus, omne ius civile magis facti est quam juris (тамъ же, § 70, стр. 135).

страдавшіе и вообще заинтересованные обращаются къ суду. Возстановить нарушенный общественный порядокъ — такова практическая задача суда и органовъ, исполняющихъ его рѣшенія. Но этой задачѣ предшествуетъ теоретическая задача —опредѣлить, распознать, констатировать, что есть норма или законъ для даннаго случая, иными словами какъ долженъ былъ бы онъ произойти, если бы онъ былъ въ порядкѣ вещей и притомъ въ томъ порядкѣ, который дѣйствительно существуетъ и соблюдается. Эта познавательная задача для современныхъ юристовъ-практиковъ упрощается, но также въ значительной степени и искажается тѣмъ, что они подводятъ данный казусъ подъ болѣе или менѣе подходящую статью кодекса. Римскіе же юристы благодаря отсутствію кодификаціи пользовались большею свободою. И это налагало на нихъ болѣе трудную обязанность. Имъ приходилось самимъ устанавливать норму путемъ отвлеченія ея отъ самой жизни, путемъ констатированія того, что по большей части происходитъ [1]), путемъ восхожденія отъ частнаго къ общему или путемъ выдѣленія изъ частнаго типичнаго. И тѣ отвлеченныя юридическія нормы, которыя они конструировали, были не предписаніями, а описаніями, представляли, по ихъ же словамъ, „краткій пересказъ вещей" [2]) со стороны ихъ регулярной повторяемости, иначе говоря, со стороны ихъ закономѣрности въ современномъ теоретическомъ значеніи этого термина. Иными словами это были или по крайней мѣрѣ должны были быть именно тѣ положительные „статическіе" законы человѣческаго общежитія, надъ которыми такъ бьются современные обществовѣды. Такимъ образомъ римскіе юристы давали въ абстрактной формѣ картину римскаго общежитія со стороны его постоянства, устойчивости, повторяемости. Вслѣдствіе этого они тоже были историками своего рода, но историками

---

[1]) Ea quae plerumque accidunt (l. 10, D. 1, 3).

[2]) Brevis rerum narratio (l. 1, D. 50, 17).

уже не идіографическими [1]), выражаясь терминологіею Виндельбанда, а „номотетическими"; недаромъ Моммзенъ съ такою любовью занимался ими и умѣлъ извлекать изъ ихъ работъ такъ много положительныхъ данныхъ для своихъ чисто историческихъ изслѣдованій.

---

[1]) Nam ad ea potius debet aptari ius, quae et frequenter et facile quam quae perraro eveniunt (l. 5, D. 1, 3). Ex his, quae forte uno aliquo casu accidere possunt, iura non constituuntur (l. 4, D. 1, 3).

V.

Мы видѣли, что въ античномъ мірѣ моральная философія и общественныя знанія не выяснялись, не расширялись и не углублялись, а скорѣе запутывались и затемнялись въ тѣхъ сравнительно очень рѣдкихъ случаяхъ, когда они вступали въ болѣе близкое соприкосновеніе съ теоретическою философіею и пытались обосновать себя ею. Вмѣсто обоснованія, въ дѣло, само по себѣ достаточно простое и ясное, вносился богословскій и вообще метафизическій духъ. То же самое происходило и въ средніе вѣка. Средневѣковые публицисты, защищавшіе перомъ ту или иную политическую партію, гвельфовъ или гибеллиновъ, папу или императора, прибѣгали иногда также и ко всякаго рода метафизическимъ и даже, какъ имъ казалось, физическимъ обоснованіямъ. Соотношеніе между папою и императоромъ обосновывали, напримѣръ, на соотношеніи между солнцемъ и луною, причемъ, какъ удивлялся Боденъ, выходило, что папа въ 6645 разъ выше императора[1]). Впрочемъ въ такого рода вычисленіяхъ, напоминающихъ упомянутыя выше странныя выкладки Платона, публицистическій интересъ явно преобладалъ надъ интересомъ теоретико-познавательнымъ. Смотря по политическимъ обстоятельствамъ и потребностямъ, съ астрономическими данными обращались

---

[1]) De republica libri sex. Editio tertia, Francofurti, 1594. Lib. I, cap. IX, стр. 217.

самымъ безцеремоннымъ образомъ: размѣръ и соотношеніе солнца и луны по произволу то увеличивали, то уменьшали; а иногда, вопреки всякой очевидности, увѣряли даже, что на небѣ находятся два солнца.

Если такимъ образомъ средневѣковое обществовѣдѣніе мало страдало физицизмомъ, оно зато въ большей степени испытало на себѣ вліяніе тогдашняго раціонализма, т. е. схоластики. Этому вліянію подчинилась главнымъ образомъ юриспруденція. И вслѣдствіе этого она существенно преобразовалась въ сравненіи съ тѣмъ, что она представляла въ древнемъ Римѣ. Именно у нея появилось „удивительное“, какъ выразился Лейбницъ [1]), сходство съ богословіемъ. Она оставила самостоятельное изученіе общественной жизни. Она объявила законодательный сборникъ Юстиніана своею библіею, своимъ откровеніемъ, въ которомъ содержится разъ навсегда данная, абсолютная юридическая истина. И всю свою задачу она ограничивала экзегезою, истолкованіемъ этого священнаго писанія, а также его систематизаціею по правиламъ рамической или иной схоластической методологіи. Все это вносило въ юриспруденцію какое-то уничиженіе, что-то рабское; все это создавало ту скованность мысли юристовъ, на которую впослѣдствіи такъ жаловался Бэконъ. Все это давало гуманистамъ поводъ такъ издѣваться надъ юристами: чего стоятъ хотя бы тѣ чрезвычайно обидные комплименты, которые расточалъ Эразмъ Роттердамскій по адресу юриспруденціи въ своей „Похвалѣ глупости“. Громадное практическое значеніе юриспруденціи для общежитія, а также ея важное теоретическое призваніе распознавать естественные законы общества – всего этого не цѣнили и даже не замѣчали; въ ней видѣли только смѣшныя стороны и недостатки. Но недостатки эти были сравнительно новы и были занесены извнѣ. Они не столько соотвѣтствовали непосредственнымъ

---

[1]) Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Pars specialis, § 4 (стр. 36 франкфуртскаго изданія 1668 г.).

задачамъ юриспруденціи, какъ ихъ понимали хотя бы римскіе юристы, сколько вызывались „методологическимъ“ стремленіемъ сдѣлать изъ этой науки нѣчто спеціально теоретическое. Иными словами намѣреніе сдѣлать юриспруденцію „настоящею“ наукою не только не приблизило ее къ другимъ наукамъ, а, напротивъ, вызвало, и не безъ основанія, въ представителяхъ этихъ наукъ отрицательное отношеніе къ ея научности вообще.

Такимъ образомъ въ средніе вѣка произошла первая явственная, методическая и систематическая реформа одной изъ отраслей обществовѣдѣнія подъ вліяніемъ теоретической философіи, именно теологизація и схоластизація юриспруденціи. Реформа эта по своей умѣренности и по послѣдствіямъ блѣднѣетъ въ сравненіи съ революціею, охватившею многихъ обществовѣдовъ начиная съ первой четверти XVII вѣка, если еще не съ конца XVI.

Революція эта имѣла чисто теоретическое значеніе и не находилась ни въ какой „идеологической“ зависимости отъ тѣхъ общественныхъ (экономическихъ или же политическихъ) революцій, которыми была такъ богата эта эпоха. Появились попытки радикально пересоздать старыя общественныя науки и даже замѣнить ихъ совершенно новыми не потому, что явились новые факты или факторы общежитія, и даже не потому, чтобы открыли что-либо старое, но еще неизвѣстное въ этомъ общежитіи, а потому, что этого требовала новая теоретическая философія, черпавшая, какъ ей по крайней мѣрѣ казалось, свою методологію изъ новой естественной науки, такъ много объяснявшей въ мірѣ матеріальной природы, именно изъ механики. Эта наука была возведена въ высшій и даже единственный типъ настоящей научности. Благодаря ей установилось то классическое для новаго времени понятіе „науки“ (science), которое во Франціи еще и донынѣ во всей своей строгости примѣняется только къ естествознанію, и притомъ математическому. Это же самое понятіе старались во что бы то ни стало примѣнить и къ человѣческому

общежитію. И въ этомъ именно состояла революція обществовѣдѣнія.

Революція эта и хронологически и по своей тенденціи совпадаетъ съ тѣмъ теоретическимъ переворотомъ, въ которомъ послѣднее слово принадлежало Декарту, этому властителю думъ XVII по преимуществу вѣка, этому кумиру тогдашняго просвѣщенія:

Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu.

Необычайный успѣхъ, выпавшій на его долю, объясняется не исключительностью и своеобразіемъ его воззрѣній, а, напротивъ, тѣмъ, что никто въ такой степени не сумѣлъ сосредоточить и кристаллизировать тѣ стремленія и настроенія, которыя носились въ тогдашней умственной атмосферѣ. Въ сущности, Декартъ былъ гораздо менѣе оригиналенъ, чѣмъ онъ самъ былъ убѣжденъ, повидимому, вполнѣ искренно; и то обстоятельство, что первая же фраза его „Разсужденія о методѣ“ была имъ заимствована (повидимому, у Гарасса), имѣетъ какъ бы символическое значеніе. Но это не уменьшало, а, напротивъ, увеличивало его популярность.

Если философія Декарта вполнѣ соотвѣтствовала теоретическому духу времени и если она пользовалась такимъ авторитетомъ, что его почти боготворили, и онъ неограниченно царилъ не только въ республикѣ наукъ, но даже въ парижскихъ салонахъ и въ изящной литературѣ XVII по крайней мѣрѣ вѣка, то нѣтъ ничего удивительнаго, что нашлись люди, которые захотѣли примѣнить его идеи и къ общественному міру. Такъ возникли попытки создать совершенно новое обществовѣдѣніе картезіанскаго или классическаго типа, классическаго въ томъ спеціальномъ смыслѣ, въ которомъ классическими могутъ быть названы и дѣйствительно называются всѣ духовныя проявленія XVII по преимуществу вѣка: классическая философія, т. е. раціонализмъ Декарта, классическая литература—Корнель, Расинъ и другіе корифеи этого вѣка вмѣстѣ съ законодателемъ и, такъ сказать, методологомъ тогдашняго Парнасса Буало, — и, наконецъ,

классическая естественная наука, именно механика, т. е. та наука, которая давала матеріальную пищу классической философіи и въ свою очередь питалась или, вѣрнѣе, только поощрялась ея формальными методологическими разсужденіями. Вмѣстѣ съ прочими утвержденіями классической философіи возникшее такимъ образомъ новое обществовѣдѣніе усвоило также и ея методологическій радикализмъ. Традиціонный способъ пріобрѣтенія практическихъ по большей части свѣдѣній объ общежитіи былъ совершенно отвергнутъ по крайней мѣрѣ принципіально. И рѣшено было начать совсѣмъ вновь дѣло настоящей общественной науки, такой науки, въ которой теоретическая и притомъ не просто теоретическая, а непремѣнно обоснованная методологически проблема занимала бы главное, если не единственное мѣсто.

Такимъ образомъ для обществовѣдовъ впервые—если не считать средневѣкового правовѣдѣнія, гдѣ впрочемъ вопросъ еще не ставился съ такимъ радикализмомъ, — выступилъ со всею остротою методологическій камень преткновенія и въ своемъ родѣ проклятый вопросъ: какъ во что бы то ни стало согласовать свои спеціальныя изслѣдованія съ теоріею познанія, иными словами, съ тѣмъ абстрактнымъ ученіемъ о „настоящей“ наукѣ, которое создается спеціалистами-философами по большей части путемъ возведенія въ идеалъ болѣе или менѣе правильно понятыхъ тѣхъ или иныхъ спеціальныхъ естественныхъ наукъ. Проблема методы, которая или совсѣмъ не была извѣстна обществовѣдамъ древности и среднихъ вѣковъ (за исключеніемъ юриспруденціи), или же сводилась къ чисто практической проблемѣ, какъ поступать, чтобы осчастливить другихъ или по крайней мѣрѣ самихъ себя, для вкусившихъ отъ древа теоріи познанія обществовѣдовъ XVII вѣка пріобрѣла чрезвычайно грозное и совершенно новое, чисто теоретическое значеніе: какъ поступать, чтобы познать общество, и притомъ познать именно такъ и только такъ, какъ велитъ „теорія познанія“, этотъ змѣй искуситель, этотъ новый сфинксъ, грозившій поглотить, иначе говоря, уничтожить или по крайней мѣрѣ не признать тѣ науки, которыя

не сумѣютъ его разгадать. Подъ вліяніемъ этой проблемы возникъ новый идеалъ или типъ общественной науки, который по аналогіи съ вызвавшею его философіею и вообще культурою, можно назвать классическимъ типомъ. Классическая наука—это наука абстрактная, неисторическая, дедуктивная. Образецъ ея—механика, но не потому, что эта наука будто бы совершенно подчиняетъ все безъ исключенія слѣпымъ матеріальнымъ силамъ (такъ понималъ механику только матеріализмъ и то не столько въ XVIII, сколько въ XIX, такъ бѣдномъ глубокими философами, столѣтіи), а потому что это наука раціональная, дедуктивная, ordine geometrico строящая свою систему, дающую ключъ къ познанію мертвой, а, повидимому, также и живой природы. Не тѣми физическими, біологическими или даже психологическими послѣдствіями, которыя выводилъ или, вѣрнѣе, хотѣлъ выводить изъ механики матеріализмъ, а единственно своею классическою методою импонировала механика обществовѣдамъ-классицистамъ, методою, которая теоретическою философіею того времени, т. е. картезіанствомъ, была возведена въ универсальную методу всякой настоящей науки. Путемъ аналогичной методы Гуго Гроцій хотѣлъ создать классическое правовѣдѣніе, Гоббесъ—классическую политику и Спиноза классическую универсальную моральную науку, дающую безъ остатка объясненіе рѣшительно всему, что дѣлалось, дѣлается и будетъ дѣлаться людьми. Если бы эта задача удалась, то по отношенію къ человѣческому общежитію былъ бы достигнутъ высшій идеалъ теоретической науки, какой только можно себѣ представить. Но эта задача не удалась ни раціоналистамъ XVII и XVIII вѣка, ни, тѣмъ менѣе, полуметафизическимъ позитивистамъ XIX вѣка, унаслѣдовавшимъ задачу отъ нихъ, но отвергнувшимъ ихъ методу и замѣнившимъ ее еще менѣе подходящею. Для рѣшенія этой задачи были испробованы и исчерпаны всѣ возможные и даже невозможные способы. И тѣмъ не менѣе она осталась неразрѣшенною; даже болѣе того, выяснилась ея неразрѣшимость. А между тѣмъ, строго говоря, это единственная серьезная теоретиче-

ская проблема, которую встрѣтили обществовѣды на пути своихъ вольныхъ и невольныхъ столкновеній съ теоріями науки и методологіями.

Начиная съ XVII вѣка судьба этихъ столкновеній болѣе или менѣе тѣсно связана именно съ этою проблемою. Новыя, классическія общественныя науки, какъ ихъ понимали въ XVII вѣкѣ, должны были быть раціоналистическими науками и въ то же время объяснять существующее, быть положительными науками, подобно тому какъ вполнѣ положительною наукою была и раціональная механика. И соотвѣтственныя надежды возлагались обществовѣдами-методологистами на философскій раціонализмъ. Надежды эти были явно неосуществимы. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ могъ быть раціонализмъ для обществовѣдѣнія? Готовый отвѣтъ на этотъ вопросъ давала уже древняя Грецiя. Въ ней, какъ упоминалось выше, раціонализмъ впервые далъ себя чувствовать именно въ общественной философіи, которая была его настоящею колыбелью безъ всякихъ посторонникъ „обоснованій“. И тамъ онъ означалъ извѣстное моральное настроеніе, именно недовольство существующимъ, дѣйствительнымъ, его отрицаніе во имя чего-то несуществующаго, но, какъ утверждали, тѣмъ не менѣе необходимаго, должнаго. Когда его затѣмъ перенесли въ абстрактное наукоученіе, онъ получилъ спеціально познавательное значеніе, которое долго оставалось не болѣе какъ методологическимъ пожеланіемъ, пока, наконецъ, оно, какъ по крайней мѣрѣ казалось, не нашло себѣ блестящаго подтвержденія въ математическомъ естествознаніи новаго времени. И тогда же раціонализму по отношенію къ естествознанію изъ программы будущей науки пришлось превратиться въ простую идеологію науки уже существующей. Съ этого момента собственно и кончилась его путеводная роль для естествознанія. Но съ этого же момента началась его новая роль—не давать покоя моралистамъ и обществовѣдамъ и ставить передъ ними всякаго рода методологическія и теоретическія задачи. Вотъ для начала и появилась задача раціональной общественной онтологіи. Если однако моральный міръ оставался моралъ-

нымъ міромъ, и если раціонализмъ оставался раціонализмомъ, то, каково бы ни было его примѣненіе въ физическомъ мірѣ, въ моральной области онъ по прежнему оставался и могъ оставаться только отрицаніемъ или осужденіемъ существующаго во имя долженствующаго, иными словами, могъ быть только радикальною или революціонною деонтологіею, не познаніемъ, а требованіемъ. Между тѣмъ обществовѣды-методологисты XVII вѣка непремѣнно хотѣли при посредствѣ раціонализма объяснить существующее. И всякій разъ когда у нихъ, какъ и слѣдовало ожидать, при дѣйствительно послѣдовательномъ проведеніи раціонализма, при дѣйствительномъ обоснованіи обществовѣдѣнія на немъ получалось отрицаніе существующаго и болѣе или менѣе радикальная деонтологія, они не только не гордились тѣмъ, что „обоснованіе“ удается, а, напротивъ, очень безпокоились, потому что имъ казалось, что они, напротивъ, именно въ данномъ случаѣ уклоняются отъ теоріи и методологіи. Таково было положеніе дѣла въ XVII вѣкѣ. Еще болѣе странный оборотъ оно приняло въ слѣдующемъ столѣтіи во Франціи.

Общественная философія XVIII вѣка, въ противоположность философіи предшествовавшаго вѣка, главнымъ образомъ, если не исключительно интересовалась, и притомъ практически, проблемою должнаго, была болѣе или менѣе радикальною реформаціонною и даже революціонною философіею. И сообразно съ этимъ, поскольку недовольство существующимъ и мечты объ идеалѣ вообще еще нуждаются въ спеціальномъ теоретическомъ обоснованіи, постольку эта философія могла обосновывать себя на раціонализмѣ и картезіанствѣ. Но ея представители во Франціи не только не объявили себя неокартезіанцами: они совсѣмъ отреклись отъ картезіанства. Что замѣчательнѣе всего, они такъ поступили вовсе не потому, что вообще ни о какихъ теоретическихъ обоснованіяхъ и слышать не хотѣли, а, напротивъ, потому, что они „обосновывали“ свои утвержденія, но только уже на совершенно иной, враждебной Декарту теоретической философіи, именно на англійскомъ эмпиризмѣ. А между тѣмъ эта

философія при послѣдовательномъ распространеніи ея теоретическихъ утвержденій на моральный міръ не только не могла оправдать ихъ публицистическій радикализмъ, но, напротивъ, принципіально осуждала его. Тутъ мы встрѣчаемся съ явленіемъ настолько поучительнымъ для интересующаго насъ вопроса, что, хотя нѣчто аналогичное было уже выше отмѣчено по поводу стоиковъ, о немъ необходимо упомянуть нѣсколько подробнѣе.

Все, что было дѣйствительно живучаго и плодотворнаго во французской общественной философіи XVIII вѣка, все то, что, несмотря на ея шероховатости, заблужденія и всякіе другіе недостатки, еще донынѣ сообщаетъ ей, какъ и нашимъ шестидесятникамъ, съ которыми у нея было много общаго неотразимую обаятельность, весь тотъ, несомнѣнно, далеко не тусклый свѣтъ, который она пролила на человѣческое общежитіе,—все это помимо всякихъ теорій познанія было вызвано возмущеніемъ существующими порядками, мечтами о лучшемъ будущемъ и вообще публицистическими мотивами. Теоретическая философія этой эпохи сама по себѣ не имѣла никакого непосредственнаго отношенія ко всему этому. Въ лучшемъ случаѣ, т. е. поскольку она жила еще преданіями картезіанства, она по крайней мѣрѣ не исключала принципіально всей этой публицистики: теоретическій раціонализмъ не исключаетъ непремѣнно раціонализма практическаго, хотя самъ Декартъ относился къ послѣднему равнодушно и даже враждебно. Въ худшемъ же случаѣ, т. е. поскольку она исповѣдовала сенсуализмъ и матеріализмъ, или же учила, что „единственные принципы наукъ—это констатированные факты" [1]), она вела скорѣе къ осужденію, чѣмъ къ поощренію практическаго раціонализма.

И тѣмъ не менѣе французскіе публицисты отвернулись отъ лучшей философіи, чтобы искать у худшей обоснованіе

---

[1]) Кондильякъ, Traité des systèmes (Oeuvres complètes, Paris, 1822, томъ II, стр. 6).

тѣхъ идеаловъ, которые они проповѣдовали. Явно невыгодный для нихъ и несообразный съ чисто принципіальной стороны, такой выборъ отчасти могъ быть объясненъ тогдашнимъ распредѣленіемъ философскихъ ученій по общественнымъ группамъ. Теоретическій идеализмъ былъ, такъ сказать, захваченъ и монополизованъ академическими и богословствовавшими сферами, весьма усердно отстаивавшими абстрактную, метафизическую свободу воли и вообще духа, и тѣмъ не менѣе не только не связывавшими съ этимъ никакихъ конкретныхъ, особенно же общественныхъ освободительныхъ стремленій и требованій практическаго значенія, но враждебно, въ лучшемъ случаѣ равнодушно относившимися ко всему этому. И вотъ проповѣдникамъ общественной свободы, поскольку и они хотѣли занять какой-нибудь участокъ теоретической философіи, только и оставалось что занять худшій участокъ—совсѣмъ какъ будто по извѣстной теоріи ренты Рикардо—и отстаивать соціальную свободу подъ флагомъ метафизической несвободы и той теоріи науки, которая находила какое-то удовольствіе въ уничиженіи идей, сознанія и разума, въ провозглашеніи человѣческаго ума рабомъ или по крайней мѣрѣ слугою [1]), вообще чѣмъ-то очень жалкимъ и ограниченнымъ [2]).

Такое странное прославленіе безсилія человѣческаго ума, его зависимости отъ чувствъ, отъ чувственности, отъ матеріи, помимо общественнаго, внѣшняго распредѣленія участковъ философіи объяснялось еще и внутреннимъ душевнымъ строемъ занимавшихся этимъ публицистовъ или, какъ ихъ болѣе почетно называли, „философовъ“ [3]). Они мечтали объ осво-

---

[1]) Это сравненіе съ какою-то непонятною гордостью дѣлалъ Локкъ въ предисловіи къ своему извѣстному трактату.

[2]) Вольтеръ славилъ Локка за то, что онъ „счастливо ограничилъ человѣческій духъ“ (Poëme sur la loi naturelle, Oeuvres complètes de Voltaire, Paris 1883-5, т. IX, стр. 455).

[3]) Это были люди скорѣе извѣстнаго настроенія, чѣмъ систематической доктрины или методы. Строгій, величавый типъ

божденіи отъ стараго религіознаго и политическаго режима. Но они еще не знали свободы.

Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten.

Эти публицисты слишкомъ привыкли къ зависимости, какъ политической, такъ и духовной, чтобы понимать эмансипацію

философа XVII вѣка, старавшагося думать только sub specie aeternitatis и ordine geometrico, уже отошелъ въ исторію. „Философами“ стали называться литераторы и журналисты, писавшіе не о вѣчности и не для вѣчности, жившіе текущею злобою дня и приспособлявшіе къ ней, кстати и некстати, все, что имъ попадалось подъ руку, въ томъ числѣ и философію. Какъ, напримѣръ, хаотична та книга, въ которую Гельвеціи занесъ все то, что ему приходилось слышать кругомъ себя, и которая, пожалуй, прошла бы совсѣмъ незамѣченною, если бы цензурныя преслѣдованія не создали ей той извѣстности, о которой безъ нихъ ей нечего было и мечтать! Или какъ непослѣдователенъ и полонъ самопротиворѣчій былъ Дидро—этотъ дилеттантъ или, какъ его назвалъ Вольтеръ, „пантофилъ“, т. е. вселюбецъ, этотъ безбожникъ, взывавшій къ Богу (см., напримѣръ, его молитву въ „Мысляхъ объ истолкованіи природы“, Oeuvres complètes de Diderot, Paris, 1875-7, томъ II, стр. 60), этотъ врагъ теологіи и вмѣстѣ съ тѣмъ жрецъ природы, этотъ революціонеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ любимецъ монарховъ, этотъ поэтъ, который, какъ выразился Барбэ д'Оревильи, „бросился въ море матеріализма, какъ Сафо въ болѣе чистое море, и, также какъ она, потерялъ при этомъ лиру и утонулъ“ (Goethe et Diderot, Paris, 1880, стр. 227), а въ общемъ, какъ его очень мѣтко опредѣлилъ Вольтеръ, эта печь, въ которой все перегорало и ничто не выпекалось; уже Баранту, въ началѣ XIX вѣка, пришлось констатировать, что Дидро знали только по имени, а не по трудамъ (De la littérature française pendant le dix-huitième siècle, par M. de Barante, pair de France, quatrième édition, Paris, 1824, стр. 196). Единодушный протестъ французскихъ „философовъ“ противъ романическаго и химерическаго, какъ они увѣряли, „духа системы“ (См. Вольтера Lettres philosophiques, стр. 50 и 71 Руанскаго изданія 1734 г., Poëme sur la loi naturelle, Oeuvres Complètes, изданіе 1883-5 г., томъ IX, стр. 442; ср. Oeuvres complètes de Condillac, Paris, 1822, томъ II, стр. 34) вызывался не столько теоретическими, сколько публи-

какъ дѣйствительную независимость. Для нихъ она означала только перемѣну зависимости, перемѣну власти, перемѣну кумира. Даже тогда, когда они поступали какъ свободные, они говорили какъ рабы, какъ выразился Вольтеръ по поводу Гельвеція [1]). Въ своихъ разсужденіяхъ они неразъ напоминали тѣхъ взбунтовавшихся древнихъ скиѳскихъ рабовъ, которыхъ можно было вернуть къ повиновенію простымъ хлопаньемъ бича. Они шли даже далѣе: они сами заботились о томъ, чтобы въ бичахъ не было недостатка. Особенно характерно въ этомъ отношеніи вышедшее изъ ихъ среды ученіе о т. н. суверенитетѣ народа. „Суверенъ" означалъ то же самое, что греческая ἀρχή, т. е. начальство, начальство надъ народомъ. И такимъ начальствомъ, особенно со временъ Бодена, французскіе публицисты провозглашали короля, который объявлялся не только вершиною, но и источникомъ политическаго, общественнаго и почти даже физическаго бытія

цистическими соображеніями: они видѣли сущій безпорядокъ въ томъ, что охранители стараго режима называли существующимъ порядкомъ; и такъ какъ они опасались, что систематическій духъ обязываетъ освящать и оправдывать все существующее, они предпочли совсѣмъ обойтись безъ системы. Сообразно съ этимъ существенно измѣнилась форма философствованія: дѣйствительно или же только мнимо „геометрическія" дедукціи смѣнились или болѣе или менѣе немотивированнымъ и произвольнымъ переходомъ отъ одной темы къ другой или же формою алфавитнаго словаря, какъ, напримѣръ, у Вольтера (Dictionnaire philosophique) или въ извѣстной „Энциклопедіи"—cette tour de Babel, какъ ворчливо отозвался о ней Бональдъ, où la science de policer les hommes se trouve à côté de l'art de polir les métaux, et la religion tout auprès du métier du relieur (Oeuvres, Paris, 1817-19, томъ XII, стр. 123).

[1]) Vois de la liberté cet ennemi mutin,
Aveugle partisan d'un aveugle destin...
Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave;
Il agit comme libre, et parle comme esclave.

(Discours en vers sur l'homme. Oeuvres, Paris 1883-5, томъ IX, стр. 391).

своихъ подданныхъ. Публицисты XVIII вѣка далеко не всегда могли отрѣшиться отъ такого же взгляда, отъ вѣры въ то, что все человѣческое общество вращается вокругъ короля-солнца, этого чудотворца, который, какъ утверждала народная легенда, однимъ прикосновеніемъ руки излѣчиваетъ золотуху, и который въ качествѣ законодателя, не хуже чѣмъ Архимедъ [1]), поворачиваетъ общество въ любомъ направленіи и можетъ творить всякія чудеса полицейскаго благоустроенія, не только побѣдоносно преодолѣвая [2]) всемогущую будто бы власть климата, но даже рождая нравы [3]) и вообще совершенно передѣлывая по своему усмотрѣнію человѣческую природу [4]). Увлеченные, повидимому иногда совершенно безкорыстно, если не отечественными монархами, то сѣверными „Соломонами" и „Семирамидами", они восхищались т. н. „просвѣщеннымъ" деспотизмомъ и ожидали всякаго рода чудесъ отъ монарховъ и законодателей [5]). Даже женевскій гражданинъ не былъ свободенъ отъ этого увлеченія. „Когда я дѣлалъ въ Парижѣ антидеспота и гордаго республиканца—писалъ Руссо въ „Исповѣди" [6]),—я чувствовалъ наперекоръ самому себѣ тайное пристрастіе... къ правительству, противъ котораго я фрондировалъ съ такою

---

[1]) Руссо, Contrat social, L. III, Ch. VI.

[2]) Монтескье, Esprit des lois, L. XVI, Ch. XII.

[3]) Руссо, Contrat social, L. IV, Ch. VII.

[4]) Руссо, Contrat social, L. II, Ch. VII, Les confessions L. IX, стр. 357 изданія 1879 г.

[5]) Ла Меттри просилъ монарховъ удалить „всѣ эти бомбы теологіи и метафизики" (Oeuvres philosophiques, Amsterdam, 1753, томъ I, стр. 68). Вольтеръ предлагалъ сжечь старые законы и сочинить новые; въ „Комментаріи къ Духу законовъ" онъ писалъ: „согласимся, что климатъ дѣлаетъ людей блондинами или брюнетами—ихъ добродѣтели и пороки дѣлаетъ правительство" (Oeuvres complètes, 1883-5, томъ XXX, стр. 455). Такъ исправлялъ онъ ученіе Монтескье о власти климата надъ людьми.

[6]) Les confessions, Livre V, стр. 161 Парижскаго изданія 1879 г.

БИБЛІОТЕКА ИМПЕРАТОРСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

аффектаціею... Это тяготѣніе было такъ безкорыстно съ моей стороны, такъ сильно, такъ постоянно, такъ непобѣдимо, что даже послѣ моего выхода изъ королевства, послѣ того, какъ правительство, магистратура, авторы ополчились противъ меня,... я не могъ излѣчиться отъ моего безумія. Я ихъ люблю противъ воли, хотя они и дурно обращаются со мною". Читая такое признаніе, перестаешь удивляться статьѣ, помѣщенной Жанъ Жакомъ въ V томѣ извѣстной Энциклопедіи и посвященной „управленію большой семьи, которою является государство" [1]), со стороны всесильнаго законодателя, или же главамъ „Общественнаго договора", прославляющимъ монарха и законодателя. Такимъ образомъ еще и Руссо вѣрилъ въ суверенитетъ короля. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ же, вообще очень сбивчивый [2]), публицистъ совершенно отвергалъ суверенитетъ королей. Значило ли это однако, что онъ отвергъ всякій вообще суверенитетъ, всякое начальство? Вовсе нѣтъ. Онъ не могъ отказаться отъ мысли о начальствѣ. И вмѣсто того, чтобы просто проповѣдовать свободу, онъ сталъ учить о народномъ суверенитетѣ,

---

[1]) Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Tome cinquième, Paris, 1755, стр. 337.

[2]) Самъ Руссо не скрывалъ ни отъ самого себя ни отъ другихъ, что „онъ думалъ только съ усиліемъ и уставалъ думать", что онъ напоминалъ „скорѣе школьника, чѣмъ мыслителя" (Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques. Collection complète des oeuvres de J. J. Rousseau, citoyen de Geneve, tome XXI, 1783, стр. 259 и слѣд.), что „его идеи укладывались въ его головѣ съ самымъ невѣроятнымъ трудомъ" (Les confessions, L. III, стр. 98 изданія 1879 г.). Подобно простодушнымъ героямъ романа Флобера „Буваръ и Пекюше", онъ самымъ безпомощнымъ образомъ запутался въ теоретическихъ и моральныхъ доктринахъ своего времени. Относительно „Общественнаго договора", въ которомъ по какому-то странному недоразумѣнію принято видѣть образчикъ несокрушимой логики и послѣдовательности, онъ имѣлъ откровенность признаться, что онъ самъ не понималъ его и не могъ разобраться во всемъ томъ, что онъ тамъ напуталъ.

о томъ, что начальство надъ народомъ остается и должно остаться, но что оно должно принадлежать народу или даже что оно принадлежитъ уже ему [1]). А въ такомъ случаѣ или получался абсурдъ [2]) или же все оставалось по старому. Прежнее начальство могло не хуже римскихъ цезарей ссылаться на legem regiam и утверждать, что, хотя собственно власть надъ народомъ принадлежитъ народу, но онъ вродѣ Гоббесовыхъ естественныхъ людей вручилъ или постоянно вручаетъ ему власть; въ случаѣ же устраненія прежняго начальства всякій званый или самозваный демагогъ могъ узурпировать власть и болѣе или менѣе легко войти въ роль новаго начальства—люди такъ любятъ повиноваться,—ссылаясь на то, что онъ только исполняетъ волю суверенаго народа. Такимъ образомъ, когда Руссо воображалъ, что онъ ратовалъ за свободу, онъ не шелъ далѣе перемѣны формы или даже только названія несвободы. Мало того, не довольствуясь суверенитетомъ народа, онъ еще испытывалъ потребность въ новой формѣ человѣческой несвободы, именно въ суверенитетѣ матеріальной природы: во время своего пребыванія въ Монморанси онъ задумалъ работу подъ заглавіемъ „Сенситивная мораль или матеріализмъ мудреца“, въ которой онъ хотѣлъ доказать, что людьми и ихъ поступками „управляютъ“, какъ онъ выражался, всевозможныя физическія начала, которыя онъ перечислялъ нельзя сказать чтобы слишкомъ методически и систематически [3]). Настроеніе, которымъ былъ

---

[1]) Анахарзисъ Клотцъ шелъ еще дальше и называлъ народъ не только сувереномъ, но и богомъ.

[2]) Противъ странности и даже нелѣпости новой политической доктрины раздавались только одинокіе голоса. См., напримѣръ, Mélanges de littérature et de philosophie du 18-e siècle, par M. l'abbé Morellet, tome III, Paris, 1818, стр. 104 и слѣд.: Observations sur le mot souverain.

[3]) „Климаты, времена года, звуки, цвѣта, темнота, свѣтъ, элементы, алименты, шумъ, тишина, движеніе, покой“ (Les confessions, Livre IX, стр. 361 изд. 1879 г.).

вызванъ этотъ литературный замыселъ и которое наложило свой отпечатокъ также и на „Общественный договоръ“, было присуще не одному только Руссо. Вслѣдъ за Монтескье, провозгласившимъ суверенитетъ физической природы, власть, даже (буквально) имперію климата, этой „первой изъ всѣхъ властей“ [1]), почвы [2]) и т. п. чудодѣйственныхъ матеріальныхъ факторовъ надъ человѣкомъ какъ моральнымъ существомъ, болѣе или менѣе всѣ французскіе публицисты и „философы“ XVIII вѣка стали утверждать, что настоящій господинъ людей—это не политическое начальство, а природа. Только ей и ея законамъ должны они повиноваться. Ее стали всячески прославлять. Ей стали даже поклоняться и воздавать религіозныя почести вродѣ тѣхъ, которыя пришлись на долю обожествленнаго во время революціи „разума“. Гольбахъ называлъ „сумасшествіемъ“ взглядъ на человѣка какъ на царя природы [3]). Онъ даже отказывался признать человѣка привилегированнымъ существомъ въ природѣ [4]). Онъ ставилъ его въ полную рабскую зависимость отъ „физическаго Бога“ [5]). Смиривъ такимъ образомъ „заблудшихъ смертныхъ“ [6]), Гольбахъ предлагалъ имъ преклониться передъ „алтарями природы“ [7]), этой „владычицы всѣхъ существъ“ [8]). И въ заключеніи своей книги авторъ патетически взывалъ къ природѣ съ мольбою предписать людямъ ихъ пути, ихъ поступки, повелѣть имъ то, что они должны дѣлать, чтобы быть счастливыми [9]).

---

[1]) Esprit des lois, L. XIX, Ch. 14.

[2]) Esprit des lois, L. XVIII.

[3]) Système de la Nature, ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral, par. M. Mirabaud, Londres, 1770, томъ I, стр. 88.

[4]) Тамъ же, стр. 89.

[5]) Тамъ же, томъ II, стр. 182.

[6]) Томъ II, стр. 186.

[7]) Тамъ же.

[8]) Томъ II, стр. 411.

[9]) Тамъ же, стр. 412.

Подъ такою философіею Декартъ едва ли согласился бы подписаться. И поэтому онъ все болѣе и болѣе выходилъ изъ моды. Если его еще хвалили, то уже съ примѣсью какого-то снисходительнаго состраданія, хвалили, какъ это почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ, словно сговорившись, дѣлали Ла Меттри [1]), Вольтеръ [2]) и М. Шенье [3]), главнымъ образомъ, если не исключительно за то, что онъ оказалъ косвенную услугу исканію истины тѣмъ, что замѣнилъ старыя ошибки новыми.

Такое пренебреженіе было объяснимо, поскольку оно касалось той картезіанской метафизики, которая у самого Декарта играла очень двусмысленную и во всякомъ случаѣ только второстепенную роль, но которая у иныхъ изъ его послѣдователей почти совершенно вытѣснила научный духъ его философіи. Нѣтъ ничего удивительнаго, что радикальные публицисты задыхались въ строгихъ и сухихъ рамкахъ того

---

[1]) Oeuvres philosophiques, Amsterdam, 1753, томъ I, стр. 61.

[2]) См. Lettres philosophiques, стр. 50 Руанскаго изданія 1734 г. Ср. Epitre à M. de Formont, en lui renvoyant les oeuvres de Descartes et de Mallebranche:

Ma raison n'a plus de foi
Pour René le visionnaire;
Songeur de la nouvelle loi,
Il éblouit plus qu'il n'éclaire;
Dans une épaisse obscurité
Il fait briller des étincelles;
Il a gravement débité
Un tas brillant d'erreurs nouvelles
Pour mettre à la place de celles
De la bavarde antiquité.

(Epitres, stances et odes de Voltaire, Paris, 1833, стр. 56).

[3]) И притомъ въ какой моментъ!—въ рѣчи, произнесенной при перенесеніи праха Декарта въ Пантеонъ, по постановленію конвента (См. Aulard, Le culte de la raison et le culte de l'être suprême, Paris, 1892, стр. 33).

академическаго спиритуализма и піэтизма, въ который къ тому времени почти цѣликомъ выродилось картезіанство, вовлеченное въ споръ о квіетизмѣ и т. п. богословскихъ предметахъ и объявившее, напримѣръ, устами Мальбранша, что „кратчайшая и вѣрнѣйшая метода открыть истину"—это „вести истинно христіанскую жизнь" [1]). Если такая метода и могла отчасти опираться на ту религіозную философію, которую авторъ „Разсужденія о методѣ" присоединилъ къ своей теоріи раціональной науки, то этимъ однако далеко еще не исчерпывался весь настоящій Декартъ. Вѣрнѣе, это даже былъ не настоящій Декартъ, а совсѣмъ иной, приспособленный ко вкусамъ его эпигоновъ, впавшихъ въ метафизику и благочестіе и осуждавшихъ настоящаго Декарта: Мальбраншъ совѣтовалъ не слишкомъ увлекаться имъ, потому что „это значило бы предпочитать человѣка Богу, вопрошать его вмѣсто Бога" [2]). Совѣтъ этотъ съ точки зрѣнія спиритуалистическаго картезіанства былъ дѣйствительно не лишенъ основанія. Религіозная философія Декарта, искусственно, хотя и искусно связанная съ его научною философіею, вызывалась не внутреннею теоретическою необходимостью, а чисто внѣшними соображеніями. Тогда цензура продолжала еще истреблять въ иныхъ случаяхъ не только книги, но еще и самихъ авторовъ. Декартъ же любилъ чистую истину хотя и очень сильно, но все же вовсе не до готовности стать ея мученикомъ, въ чемъ онъ совершенно откровенно признался Мерсенну. И если онъ счелъ умѣстнымъ эмигрировать въ снисходительную къ иностранному по крайней мѣрѣ маловѣрію Голландію, то къ этому его могло побудить желаніе спастись не столько отъ слишкомъ надоѣдливыхъ друзей, какъ онъ самъ увѣрялъ, сколько отъ тѣхъ враговъ, которыхъ ему могло доставить подозрѣніе въ невѣріи. Недаромъ послѣ его

---

[1]) De la recherche de la vérité, seconde édition, Paris, 1675, томъ II, стр. 505.

[2]) Тамъ же, стр. 503.

смерти сочиненія его попали таки въ Index librorum prohibitorum подъ условіемъ: donec corrigantur. Вотъ во избѣжаніе подобнаго рода и еще гораздо болѣе серьезныхъ преслѣдованій Декартъ, недаромъ прошедшій іезуитскую школу, и старался казаться болѣе вѣрующимъ, чѣмъ онъ дѣйствительно былъ, дѣлалъ изъ религіи щитъ для своей если не антирелигіозной, то во всякомъ случаѣ арелигіозной философіи. Такимъ образомъ, какъ Марксъ, по собственному его заявленію, не былъ и не хотѣлъ быть марксистомъ, такъ и Декартъ едвали согласился бы быть картезіанцемъ въ смыслѣ своихъ догматическихъ эпигоновъ, принявшихъ метафизическій придатокъ къ его философіи за всю его философію.

Но французскіе публицисты и антикартезіанскіе философы XVIII вѣка не только не использовали возможныхъ радикальныхъ моральныхъ и общественныхъ заключеній изъ Декартова раціонализма. Они даже не усмотрѣли въ немъ своего союзника въ дѣлѣ эмансипаціи отъ теологіи и церкви. Вмѣсто друга и союзника они признали его своимъ врагомъ. И они ополчились противъ него въ союзѣ съ его теоретическими (главнымъ образомъ англійскими) врагами, которые въ сущности были и ихъ собственными врагами или, вѣрнѣе, должны были бы быть, если бы они вмѣсто того, чтобы добродушно совмѣщать, какъ это дѣлалъ, напримѣръ, Локкъ, здравый и трезвый практическій либерализмъ съ довольно спутанною теоріею познанія, вздумали выводить изъ нея тѣ практическія послѣдствія, которыя сами собою напрашивались. Впрочемъ за враговъ Декарта французскіе философы XVIII в. принимали неразъ и его союзниковъ, напримѣръ, Ньютона. Такъ именно поступили Монертюи и Вольтеръ, объявившій „разрушителемъ картезіанской системы“ [1]) Ньютона, того Ньютона, который, какъ и все математическое естествознаніе XVII вѣка, дышалъ одною философскою атмосферою съ Де-

---

[1]) Lettres philosophiques, Руанское изданіе 1734 г., стр. 67.

картомъ, несмотря на отказъ отъ его теоріи вихрей. Впрочемъ тотъ Ньютонъ XVIII вѣка, котораго, какъ признался Вольтеръ, противопоставляли Декарту какъ мудреца мечтателю просто потому, что, слѣдуя модѣ, предпочитали англичанина[1]), и котораго тотъ же Вольтеръ прославлялъ даже въ стихотворныхъ посланіяхъ къ дамамъ, — этотъ Ньютонъ совсѣмъ уже не былъ тѣмъ Ньютономъ XVII вѣка, который ordine geometrico дедуцировалъ систему космическаго міра и былъ, такъ сказать, Спинозою физической природы. Это былъ уже совсѣмъ новый Ньютонъ — безъ раціонализма, безъ дедукціи, какъ будто даже безъ математики, Ньютонъ, въ открытіи котораго рѣшающее значеніе, значеніе неожиданнаго откровенія приписывалось случайному факту паденія яблока съ дерева, и который вслѣдствіе этого долженъ былъ служить подтвержденіемъ уже не раціоналистической, а новой, модной эмпиристической теоріи познанія. Вольтеръ[2]) и другіе французскіе философы XVIII вѣка, особенно Гельвецій[3]), усиленно пропагандировали этотъ фактъ. И такимъ образомъ яблоку и дереву вторично послѣ библейской легенды о происхожденіи познанія у нашихъ праотцевъ пришлось сыграть какую-то чудодѣйственную методологическую роль.

Въ чемъ же состояла новая, заимствованная изъ Англіи, теорія истины, теорія, такъ импонировавшая французскимъ „философамъ", что, напримѣръ, Гельвецій въ одномъ мѣстѣ своей книги „О человѣкѣ" вмѣсто доказательства ограничился двумя словами: „говоритъ Локкъ"[4]), и вообще, какъ онъ самъ объявилъ, заключалъ объ истинности своихъ утвержденій изъ того, что они аналогичны принципамъ Локка[5]). Въ принци-

---

[1]) Тамъ же, стр. 70.

[2]) Тамъ же, стр. 76.

[3]) De l'Esprit, Disc. III, ch. I (Oeuvres complètes, Paris, 1795-6, томъ III, стр. 168).

[4]) Oeuvres, томъ XII, стр. 147.

[5]) Тамъ же, стр. 148.

піальномъ возведеніи матеріальной вещи или конкретнаго факта въ верховное начало настоящей науки въ ущербъ идеѣ: въ предисловіи своего „Опыта" Локкъ просилъ у читателя прощенія за то, что онъ еще не совсѣмъ изгналъ это слово изъ своего лексикона, подобно тому какъ впослѣдствіи Контъ въ предисловіи къ „Курсу позитивной философіи" извинялся, что онъ еще пользовался терминомъ „философія". Между тѣмъ какъ Декартъ или совсѣмъ не признавалъ фактовъ или же старался превратить ихъ въ логическія послѣдствія идей, англійская философія, напротивъ, или совсѣмъ не признавала идей или же старалась превратить ихъ въ продукты тѣхъ или иныхъ фактовъ. Гдѣ фактъ, тамъ и факторъ. И если міръ есть совокупность фактовъ, то, значитъ, у него есть факторы или причины. Между тѣмъ какъ раціоналистическое картезіанство болѣе интересовалось математическими законами, чѣмъ причинами, англійская теорія выдвигала на первый планъ причинность: для Бэкона vere scire значило per causas scire. При этомъ причинность понималась въ значительной степени въ томъ антропоморфическомъ смыслѣ причиненія, т. е. виновности или нравственной отвѣтственности, который въ приложеніи къ матеріальному міру не могъ не вести къ теодицеѣ и вообще религіозной метафизикѣ. Вотъ почему англійскіе философы въ своемъ стремленіи дать ultimam rationem фактамъ и предметамъ, не выходя при этомъ изъ предѣловъ эмпирической доктрины, вполнѣ естественно должны были прійти къ метафизическому или трансцендентному эмпиризму и завершать свои индукціи или таинственными и мистическими силами природы, какъ это сдѣлали матеріалисты, или деизмомъ, т. е. ученіемъ о единомъ Богѣ, какъ первомъ въ причинномъ порядкѣ и послѣднемъ въ порядкѣ изслѣдованія факторѣ міра, или же, наконецъ, агностицизмомъ, этимъ наиболѣе типичнымъ для англичанъ способомъ рѣшенія или вѣрнѣе уклоненія отъ рѣшенія проблемы о послѣднемъ звенѣ въ цѣпи причинности: до сихъ поръ, значитъ, наука, т. е. наблюденіе и обобщеніе предметовъ и фактовъ, а отъ сихъ поръ непознаваемый абсолютъ,

въ который остается только такъ или иначе вѣрить; относительно же того, какъ вѣрить, большинство англійскихъ философовъ и ученыхъ, не мудрствуя лукаво, вполнѣ полагается на 39 параграфовъ оффиціальнаго англиканскаго исповѣданія, залпомъ глотая ихъ, по извѣстному рецепту Гоббеса, какъ невкусныя, но неизбѣжныя пилюли. Начало такому агностицизму положилъ уже Бэконъ, объявивъ, что чѣмъ болѣе мы вкушаемъ науки, въ томъ по крайней мѣрѣ смыслѣ, въ которомъ онъ ее понималъ, тѣмъ болѣе мы приближаемся къ религіи. Поэтому, продолжалъ онъ, философію совершенно справедливо считаютъ въ концѣ концовъ лишь ея вѣрнѣйшею прислужницею [1]). Она непремѣнно и неизбѣжно должна отдать вѣрѣ ея дань [2]); а для этого слѣдуетъ изъ лодочки человѣческаго разума пересѣсть на корабль церкви [3]). Подобнаго рода заявленія Бэкона вызывались не столько цензурными соображеніями, сколько внутреннимъ сродствомъ всякой эмпирической доктрины съ богословскимъ пониманіемъ познанія истины, сродствомъ, проявившимся и въ „Первыхъ началахъ" Спенсера, недаромъ назвавшаго свою „синтетическую философію" доктриною „философско-религіозною". И Ж. де-Местръ совсѣмъ напрасно обвинялъ Бэкона въ атеизмѣ въ своей извѣстной желчной книгѣ объ этомъ философѣ.

Такова была, конечно въ наиболѣе общихъ чертахъ, та доктрина, которая вывезена была изъ Англіи главнымъ образомъ публицистами — Монтескье и особенно Вольтеромъ [4])—

---

[1]) Fidissima ancilla (Novum Organon, Lib. I, cap. LXXXIX).

[2]) Novum Organon, Lib. I, cap. LXV.

[3]) De dignitate et augmentis scientiarum, Lib. IX, cap. I.

[4]) Вольтеръ, этотъ наиболѣе, быть можетъ, типичный представитель французской умственной культуры въ XVIII вѣкѣ (il a plus que personne l'esprit que tout le monde a, писалъ о немъ Монтескье), сталъ властителемъ умовъ только послѣ своей поѣздки въ Англію. До нея онъ еще не былъ Вольтеромъ, тѣмъ Вольтеромъ, котораго знала и почитала вся тогдашняя образованная Европа: онъ былъ малоизвѣстнымъ и полупрезираемымъ стихо-

и которая должна была быть теоретическимъ знаменемъ либеральныхъ и радикальныхъ стремленій и требованій, ихъ „обоснованіемъ". Въ дѣйствительности, какъ уже упоминалось выше, она вела скорѣе къ ихъ осужденію, чѣмъ къ обоснованію. Она отнимала у идей значеніе факторовъ и низводила ихъ на скромное мѣсто продуктовъ. Она полагала источникъ настоящей истины только въ эмпирически данномъ мірѣ — тѣсномъ и узкомъ въ сравненіи съ міромъ возможностей и идеаловъ:

Le réel est étroit, le possible est immense.

И въ конечномъ итогѣ она оправдывала этотъ мелкій, узкій и тѣсный міръ тѣми или иными сверхъестественными и сверхразумными причинами и силами. Не превращала ли она тѣмъ самымъ въ химеру всякій соціальный деонтологизмъ? Не являлись ли съ ея точки зрѣнія тѣ свободныя учрежденія, о которыхъ съ такою завистью и восхищеніемъ повѣдали французамъ Монтескье и Вольтеръ, не болѣе какъ спеціальными, мѣстными продуктами англійскаго народа, быть можетъ, даже англійскаго климата и почвы, а тѣ учрежденія стараго порядка, противъ которыхъ протестовали ея французскіе приверженцы,—столь же естественными продуктами французской націи и климата? Англійскіе порядки, значитъ, не лучше и не хуже французскихъ. И мечтать объ ихъ осуществленіи во Франціи значитъ именно мечтать — занятіе, которое едва ли поощрялось, а тѣмъ менѣе обосновывалось „методологіею" англійскаго эмпиризма. И тѣмъ не менѣе именно этой методологіи довелось стать наиболѣе распространенною и донынѣ идеологіею общественной философіи — лишнее подтвержденіе того, какъ вообще слабо эта философія, по крайней мѣрѣ по

творцемъ Аруэ. Вернулся же онъ изъ этой поѣздки уже „философомъ". Репутація эта была создана главнымъ образомъ его „Письмами" объ англичанахъ—„трудомъ, который среди насъ былъ эпохою революціи", какъ выразился Кондорсе въ своемъ похвальномъ словѣ о немъ.

существу и въ ея наиболѣе жизненныхъ побужденіяхъ и проявленіяхъ, связана съ какими бы то ни было теоріями познанія.

Впрочемъ эмпиристическая англійская философія вошла въ моду во Франціи (а черезъ нее и во всемъ континентѣ Европы) не потому, что она была эмпиристическою философіею или, пользуясь однимъ выраженіемъ Ла Меттри [1]), „наукою вещей", а просто потому, что она была англійскою философіею, подобно тому какъ и Ньютона предпочитали Декарту главнымъ образомъ, если не исключительно, потому, что онъ былъ англичанинъ [2]). А всѣмъ вообще англійскимъ —по мотивамъ явно не теоретико-познавательнымъ, а публицистическимъ— стали увлекаться послѣ того, какъ Вольтеръ, а до него Монтескье, вывезли изъ Англіи свѣдѣнія о тамошнихъ свободныхъ политическихъ учрежденіяхъ. Что для континентальныхъ либераловъ было лишь идеальнымъ пожеланіемъ и постулатомъ, то оказалось вполнѣ реальнымъ эмпирическимъ фактомъ заморскаго политическаго быта, фактомъ давняго происхожденія, такъ что англійскіе публицисты дѣйствительно имѣли право „обосновывать" свой либерализмъ эмпирически и исторически. На континентѣ дѣло обстояло уже не такъ. Но французскіе публицисты не разбирали. Увлекшись англійскими учрежденіями, они заодно уже увлеклись и всѣмъ вообще англійскимъ: Шекспиромъ, котораго Вольтеръ вывезъ вмѣстѣ съ Ньютономъ, Локкомъ, деизмомъ и либерализмомъ, и который вошелъ въ такую моду, что Вольтеру

---

[1]) Oeuvres philosophiques, Amsterdam, 1753, томъ I, стр. 4.

[2]) Въ своихъ „Философскихъ письмахъ" Вольтеръ не скрывалъ этого: „очень мало читаютъ Декарта, труды котораго явно стали безполезными; очень мало читаютъ также и Ньютона, потому что надо быть очень ученымъ, чтобы его понимать; и тѣмъ не менѣе всѣ говорятъ о нихъ: за французомъ ничего не признаютъ и во всемъ соглашаются съ англичаниномъ" (стр. 70 Руанскаго изданія 1734 г.).

же—автору „Заиры" и „Мероны", шедшему по стопамъ Корнеля и даже надѣявшемуся перещеголять его, - пришлось направить всю силу своего сарказма противъ чрезмѣрнаго преклоненія передъ нимъ; англійскимъ романомъ; и, наконецъ, англійскою философіею. Въ основѣ такого увлеченія лежало, повидимому, убѣжденіе, что у народа, который пользуется такими хорошими политическими учрежденіями, все остальное должно быть тоже хорошо, значитъ, и философія. Въ сущности философія эта дѣйствительно была не совсѣмъ плоха, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ ее понимали тѣ изъ англичанъ, которые не склонны были видѣть все спасеніе въ вопросѣ, врождены ли идеи или нѣтъ, или же существуетъ ли міръ или нѣтъ. Это была спокойная флегматическая философія, благоразумно освобождавшая мысль отъ милліона терзаній, вызываемыхъ чрезмѣрнымъ интересомъ къ вѣчно неразрѣшимымъ метафизическимъ вопросамъ, и ставившая передъ нею ясныя и конкретныя задачи положительнаго знанія. Съ этой стороны ее вполнѣ по достоинству оцѣнилъ Лафонтенъ:

Les Anglais pensent profondément:
Leur esprit, en cela, suit leur tempérament:
Creusant tous les sujets et forts d'expériences,
Ils étendent partout l'empire des sciences [1]).

Но въ той формѣ матеріалистическаго натурализма, которую она получила на французской почвѣ, подтверждая въ данномъ случаѣ замѣчаніе Паскаля, что однѣ и тѣ же мысли пріобрѣтаютъ у другихъ совсѣмъ не тотъ видъ, который онѣ имѣли у своихъ авторовъ, и которая къ тому же изъ безобидной сферы теоріи познанія была распространена на общественный міръ, она не выясняла дѣла ни теоретически ни практически, а только запутывала его.

---

[1]) Le Renard anglais.

Примѣромъ можетъ служить Монтескье. Знаменитая книга Монтескье—самая великая, но вмѣстѣ съ тѣмъ и хуже всего сдѣланная книга ихъ тѣхъ, что появились во Франціи за послѣднія сто лѣтъ, какъ характеризовалъ ее Райналь своимъ иностраннымъ корреспондентамъ въ 1751 году [1]),—носила названіе „Духа законовъ". При этомъ, какъ ясно видно было уже изъ подробнаго заглавія [2]), имѣлись въ виду не физическіе законы матеріальной природы, а юридическіе законы человѣческаго общежитія. Монтескье особенно настаивалъ на этомъ въ „Защитѣ Духа законовъ", гдѣ онъ назвалъ свою работу „трудомъ чистой политики и чистой юриспруденціи" [3]). Такая настойчивость въ сущности была даже излишня. Какой же иной смыслъ могло имѣть по отношенію къ человѣческому общежитію понятіе закона, естественнаго ли или же искусственнаго, если его брать безъ всякихъ теоретико-познавательныхъ мудрствованій? Но Монтескье мудрствовалъ. И вслѣдствіе этого онъ самъ запуталъ дѣло. Вотъ въ свѣтлые промежутки, когда онъ старался выяснить самому себѣ возможно отчетливѣе ту задачу, которую онъ преслѣдовалъ, онъ и приходилъ къ сознанію, что его предпріятіе есть чисто юридическое или законодательно-политическое предпріятіе.

Сообразно съ этимъ та проблема естественныхъ законовъ, которая занимала его, могла имѣть и дѣйствительно имѣла два значенія. Оба эти значенія были уже приведены выше по поводу римскихъ юристовъ. Въ первомъ, такъ ска-

---

[1]) Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc. Изд. M. Tourneaux, томъ II, стр. 88.

[2]) „Духъ законовъ, или отношеніе, которое они должны имѣть къ конституціи каждаго правительства, къ нравамъ, климату, религіи и торговлѣ, вмѣстѣ съ новыми изысканіями относительно римскихъ законовъ о наслѣдованіи, относительно французскихъ и феодальныхъ законовъ".

[3]) Panthéon littéraire. Oeuvres complètes de Montesquieu, Paris, 1838, стр. 529.

зать, идеальномъ значеніи естественный законъ означалъ какую-то высшую справедливость, какую-то норму, которая одна только можетъ водворить на землѣ полную гармонію и благополучіе. Во второмъ, положительномъ значеніи естественный законъ означалъ такую абстрактную юридическую норму, которая возможно болѣе соотвѣтствовала бы тому, что дѣйствительно происходитъ въ данномъ общежитіи. Монтескье колебался между обоими значеніями. Какъ онъ самъ объяснилъ [1]), „духъ законовъ"—это совокупность конкретныхъ особенностей того или иного общества. У каждаго общества, живущаго государственною жизнью, оказывается, есть своя „природа", свой „принципъ" [2]) и еще свой спеціальный „объектъ" [3]). И вотъ законы только тогда хороши, когда они соотвѣтствуютъ всему этому, т. е. когда они естественны, принципіальны, объективны—примѣнительно къ „духу" даннаго общежитія. Достигнуть этого, увѣрялъ Монтескье, совсѣмъ не трудно. Для этого требуется только энергія законодателя. Увлеченный, какъ и другіе публицисты XVIII вѣка, идеею „просвѣщеннаго" деспотизма, Монтескье не ограничивался однако тѣмъ, что ожидалъ отъ разумнаго законодателя только адэкватнаго описанія общественнаго „духа", только констатированія той гармоніи, которая успѣла уже водвориться въ общежитіи. Законодатель, думалось ему, можетъ и долженъ создать еще иную, высшую гармонію, создать новое человѣческое счастье законами, которые тутъ очевидно имѣли уже значеніе предписаній, приказаній, административныхъ распоряженій. Монтескье склоненъ былъ до того вѣрить во всемогущество такихъ распоряженій, что утверждалъ, будто законодатель можетъ не только преодолѣвать

---

[1]) Esprit des lois, L. I, Ch. III.

[2]) L. I, Ch. III.

[3]) L. XI, Ch. V. На это обстоятельство, кстати, обыкновенно не обращаютъ вниманія систематическіе излагатели ученія Монтескье.

стихіи вродѣ климата [1]), но даже дѣлать изъ людей животныхъ и изъ животныхъ людей [2]).

Такова хотя и спорная въ своей административной части, но вполнѣ ясная и подчасъ даже банальная [3]) въ своей чисто юридической части программа книги Монтескье. Если не считать слишкомъ обильныхъ и часто совсѣмъ не выясняющихъ дѣла ссылокъ автора на свое знакомство съ массою печатной бумаги, на свою начитанность, въ которой онъ иногда такъ плохо разбирался, что миѳическіе законы Харонда или полубасословныя сказанія путешественниковъ о китайцахъ и персахъ съ одной стороны и англійская конституція съ другой пользовались въ его книгѣ совершенно одинаковымъ гостепріимствомъ, если не считать и другихъ странностей „Духа законовъ“ [4]), то книга Монтескье въ ея наиболѣе цѣнномъ содержаніи представляетъ нѣчто вродѣ „Законовъ“ Платона – богатый фактическими данными и практическими соображеніями трактатъ по законодательной политикѣ.

Все это совершенно не нуждалось ни въ какихъ теоріяхъ познанія, было ясно и безъ какихъ бы то ни было методологій. Но Монтескье этимъ не ограничился и хотѣлъ обосновать еще свое дѣло на теоретической философіи. Вы-

---

[1]) L. XVI, Ch. XII.

[2]) L. XII, Ch. XXVII.

[3]) Не надо, оказывается, двигаться ни слишкомъ вверхъ ни слишкомъ внизъ, ни слишкомъ вправо ни слишкомъ влѣво (L. XXX, Ch. X). Или: „хорошій законодатель выбираетъ всегда середину“ (L. VI, Ch. XVIII).

[4]) См., напримѣръ, разсчитанную, повидимому, только на смѣшливаго читателя десятую главу той самой XI книги, въ которой авторъ—гасконецъ и землякъ Монтэня—помѣстилъ и знаменитую главу объ англійской конституціи. Въ первой главѣ XXII книги помѣщено галантное воззваніе въ стихахъ къ Венерѣ. Аналогичное воззваніе въ прозѣ къ музамъ передъ XX книгою Монтескье, скрѣня сердце, принужденъ былъ удалить по настоянію друзей.

играло ли отъ этого это дѣло? Нѣтъ, оно только запуталось и затемнилось. Монтескье увѣрялъ какъ-то, что онъ страдалъ болѣзнью дѣлать книги и стыдиться ихъ, когда онѣ уже сдѣланы [1]). Чего онъ дѣйствительно могъ и долженъ былъ бы стыдиться въ „Духѣ законовъ", такъ это тѣхъ именно мѣстъ этой книги, въ которыхъ онъ пытался связать ее съ тогдашнею модною теоретическою философіею и обосновать ее на ней. Сюда относится прежде всего первая глава первой книги, гдѣ авторъ, не довольствуясь юридическимъ понятіемъ закона, даетъ этому слову еще какое-то иное очень запутанное и замысловатое спеціально „теоретическое" значеніе. Какъ энергично выразился Бентамъ, „эта первая глава Монтескье породила много галиматьи: ломали себѣ голову, чтобы искать метафизическія мистеріи тамъ, гдѣ ихъ вовсе не было" [2]). И дѣйствительно своими полутаинственными разсужденіями о какихъ-то „отношеніяхъ, вытекающихъ изъ природы вещей" и другими афористическими, не связанными другъ съ другомъ утвержденіями въ главѣ „О законахъ въ ихъ отношеніи къ различнымъ существамъ" Монтескье только запуталъ понятіе закона, особенно послѣ того какъ въ другихъ мѣстахъ книги онъ приплелъ ко всему этому еще ученіе о власти климата и т. п. физическихъ факторовъ. Никто такъ зло, но вмѣстѣ съ тѣмъ и такъ справедливо не напалъ на Монтескье за порчу юридическаго понятія закона, какъ Бентамъ, этотъ юристъ и законодательный политикъ, преслѣдовавшій въ сущности ту же задачу, что и Монтескье, но безъ лишнихъ теоретико-познавательныхъ заботъ: „желая опредѣлить законъ, Монтескье переходитъ отъ метафоры къ метафорѣ; онъ сближаетъ самые различные предметы—Божество, матеріальный міръ, высшихъ духовъ, животныхъ и людей. Наконецъ,

---

[1]) Panthéon littéraire. Oeuvres complètes de Montesquieu, Paris, 1838, стр. 622.

[2]) Oeuvres de J. Bentham, jurisconsulte anglais. Bruxelles, 1829, томъ I, стр. 41.

узнаешь, что законы — это отношенія, и отношенія вѣчныя. Такимъ образомъ опредѣленіе темнѣе, чѣмъ вещь, подлежащая опредѣленію. Слово законъ въ собственномъ смыслѣ порождаетъ во всѣхъ умахъ приблизительно ясную идею; слово отношеніе не порождаетъ никакой идеи. Слово законъ въ фигуральномъ смыслѣ производитъ только двусмысленности; и Монтескье, который долженъ былъ разсѣять эти потемки, только сгустилъ ихъ вдвое. Характеръ ложнаго опредѣленія таковъ, что оно не можетъ быть употреблено неизмѣннымъ образомъ; нѣсколько далѣе, въ третьей главѣ, авторъ опредѣляетъ законъ иначе: законъ вообще, говоритъ онъ, есть человѣческій разумъ, поскольку онъ управляетъ всѣми народами земли. Термины родственнѣе, но изъ этого не слѣдуетъ болѣе ясной идеи“ [1]).

Такимъ образомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда Монтескье уклонялся отъ юридическаго и политическаго смысла понятія „законъ“ и хотѣлъ связать съ нимъ какое-то иное, болѣе глубокое, какъ ему казалось, значеніе, выходила только путаница и неясность. Подобный же результатъ получался и тогда, когда онъ съ тою же цѣлью пробовалъ примѣнить къ общежитію понятіе „естественнаго“ не въ моральномъ, а въ физическомъ смыслѣ и притомъ въ духѣ модной теоретической философіи. Слѣдуя ей, нужно было утверждать, что физическое выше моральнаго, что оно суверенно господствуетъ надъ нимъ и даже какъ будто уничтожаетъ его. Вотъ Монтескье и объявилъ, что это только кажется, будто бы мы можемъ дѣлать то, что хотимъ и къ чему стремимся: въ дѣйствительности мы находимся въ полномъ порабощеніи у матеріальной природы, почвы и особенно климата, которымъ онъ совсѣмъ запугивалъ читателя. „Власть климата — это первая изъ всѣхъ властей“ [2]), детерминирующая нравственность [3])

---

[1]) Тамъ же, стр. 40.
[2]) L. XIX, Ch. XIV.
[3]) L. XIV, Ch. VIII; L. XIV, Ch. XV.

и даже чуть ли не логику людей [1]), безапелляціонно предписывающая людямъ все то, что ими дѣлалось, дѣлается, будетъ дѣлаться и можетъ дѣлаться.

Высказывая такое бездоказательное [2]) утвержденіе, Монтескье, если онъ хотѣлъ быть вполнѣ послѣдовательнымъ, долженъ былъ проповѣдовать или, вѣрнѣе, констатировать полную пассивность всѣхъ людей вообще и законодателей въ частности. Но онъ этого не сдѣлалъ. Когда вопросъ о климатѣ разсматривался имъ не съ точки зрѣнія метафизической натурфилософіи, а съ точки зрѣнія законодательной политики, онъ, можно сказать, совершенно отрѣшался отъ мысли о его всемогуществѣ, его непреодолимомъ господствѣ надъ людьми. Вмѣсто этого онъ или высказывалъ до банальности элементарную мысль, что законы всякой страны должны сообразоваться съ ея климатическими условіями, особенно когда они касаются половыхъ отношеній, или же утверждалъ, что законодатель не только можетъ и долженъ приспособлять свою свободную дѣятельность къ климату, но что онъ можетъ и долженъ одолѣть, покорить его или, какъ Монтескье нѣсколько туманно выражался, „принудить природу климата и

---

[1]) L. XVI, Ch. II.

[2]) Нельзя въ самомъ дѣлѣ признать серьезными доказательствами приводимые авторомъ анекдоты и эпизоды, по поводу которыхъ его поднялъ на смѣхъ Вольтеръ, всетаки слишкомъ любившій здравый смыслъ, чтобы не замѣчать своими зоркими глазами нелѣпости даже у своихъ единомышленниковъ по англоманіи. „Чтобы объяснить власть климата—писалъ онъ,—Монтескье говоритъ намъ, что онъ заморозилъ бараній языкъ (кн. XIV, гл. II), и что нервные сосочки этого языка отчетливо обнаружились, когда онъ растаялъ. Но бараній языкъ никогда не объяснитъ, почему борьба имперіи и священства въ теченіе шестисотъ слишкомъ лѣтъ тревожила и обагряла кровью Европу. Онъ не даетъ отчета объ ужасахъ красной и бѣлой розы и этой толпѣ коронованныхъ головъ, которыя упали въ Англіи на эшафотахъ“ (Commentaire sur l'Esprit des lois. Oeuvres, 1883-5, томъ XXX, стр. 456).

возстановить естественные законы“ [1]). Такимъ образомъ въ его книгѣ подъ однимъ и тѣмъ же переплетомъ несліянно и раздѣльно уживались два діаметрально противоположныхъ утвержденія—о безграничной власти природы надъ человѣкомъ и о безграничной власти человѣка надъ природою. Въ концѣ концовъ—что бы ни утверждали поклонники Монтескье изъ новѣйшихъ соціологовъ, видящіе главное достоинство „Духа законовъ“ въ его недостаткахъ и поэтому совершенно не замѣчающіе его достоинствъ, именно нерѣдко очень здравыхъ и мѣткихъ законодательно-политическихъ соображеній и предложеній, — вторая точка зрѣнія преобладала у Монтескье. И его физицизмъ, нисколько не обосновывая и не углубляя его юридическаго трактата, только прибавлялъ къ нему нѣсколько не относившихся къ темѣ главъ, написанныхъ дилеттантомъ по естествознанію. И если Гельвецій сокрушался, что „физика и мораль—это какъ бы двѣ изолированныя и удаленныя другъ отъ друга колонны“, которыя, какъ онъ всетаки надѣялся, „когда-нибудь соединитъ одна капитель“ [2]), то въ видѣ примѣра онъ могъ бы смѣло сослаться на написанный Монтескье „трудъ чистой политики и чистой юриспруденціи“.

---

[1]) L. XVI, Ch. XII; ср. L. XIV, Ch. V.

[2]) Oeuvres complètes d'Helvétius, Paris, 1795-5, томъ XIV, стр. 130.

VI.

Между тѣмъ какъ французскіе публицисты XVIII вѣка, пытаясь дать теоретическое обоснованіе своимъ практическимъ стремленіямъ, запутывались въ натуралистическомъ матеріализмѣ, въ Германіи въ нравственной философіи Канта тѣ же самыя стремленія, только облеченныя въ сухую, схоластическую форму, явились довольно неожиданнымъ результатомъ совсѣмъ иной, чисто теоретической тенденціи, возникшей еще въ предшествовавшемъ столѣтіи, именно тенденціи создать общественную механику, аналогичную физической. Чтобы установить, что здѣсь дѣйствительно имѣлась преемственная связь съ тою теоретическою задачею, которая возникла въ XVII вѣкѣ и которую подъ названіемъ соціологіи такъ неудачно пытаются рѣшить обществовѣды начиная съ XIX вѣка, для этого необходимо вернуться нѣсколько назадъ.

Тѣмъ новымъ положительнымъ научнымъ фактомъ, которымъ вдохновлялась вся теоретическая философія XVII вѣка, было математическое естествознаніе. Новая наука разрушала старую метафизику—вотъ почему она подверглась преслѣдованію со стороны церкви—и создавала новую философію. Новая наука отличалась нѣкоторыми своеобразными чертами.

Во-первыхъ, она была дедуктивною, умозрительною наукою и въ то же время объясняла конкретную дѣйствительность. Законъ паденія, установленный хотя и не безъ участія опыта — conspirante experientia, какъ выразился Ньютонъ о

Галилеѣ [1]),—выводился во всей своей чистотѣ апріорнымъ путемъ. Вся вообще механика, какъ достовѣрная наука, была бы, какъ замѣтилъ Даламберъ [2]), совершенно разрушена, если бы она была не болѣе какъ экспериментальною наукою. Но, продолжалъ Даламберъ, въ дѣйствительности этого нѣтъ: наука эта выводитъ, что „должно" происходитъ съ тѣлами, когда они совершенно свободны, когда они предоставлены самимъ себѣ; она устанавливаетъ, каково то направленіе, которое они должны принять „и, такъ сказать, выбрать между всѣми другими", когда они движутся совершенно свободно, совершенно естественно [3]). Такимъ образомъ механическій законъ — это какъ бы нравственная деонтологическая норма физической природы, необходимый законъ ея свободы, ея долгъ, можно даже сказать, ея категорическій императивъ, который дедуцируется или постулируется такъ же апріорно, какъ апріорно нѣкогда въ Греціи формулировались требованія естественной справедливости. Но вмѣстѣ съ тѣмъ механика оказалась вполнѣ положительною наукою, чрезвычайно точно и адэкватно воспроизводящею то, что происходитъ въ дѣйствительности. И вотъ почему Кирхгофъ могъ впослѣдствіи настаивать на томъ, что это чисто описательная наука. Подобнымъ же образомъ возрожденіе астрономіи состояло въ томъ, что она изъ эмпирической науки превратилась въ апріорную и дедуктивную. Было время, когда эмпиризмъ ея доходилъ до того, что, напримѣръ, Ксенофанъ вполнѣ, повидимому, серьезно былъ убѣжденъ, что каждую ночь появлялась новая луна, и каждое утро появлялось новое солнце. И вотъ въ XVII вѣкѣ окончательно выяснилось, что проблема міросданія можетъ быть рѣшена не путемъ звѣздочетства, не путемъ наблюденія и регистраціи отдѣльныхъ явленій видимаго небеснаго свода.

---

[1]) Philosophiae naturalis principia mathematica, Londini, 1687, стр. 20.

[2]) Traité de dynamique. Paris, 1796, стр. XI.

[3]) Тамъ же стр. XXIV.

Такова была метода, рекомендованная Бэкономъ. Но она его привела только къ тому, что онъ отвергалъ Коперникову гипотезу о вращеніи земли вокругъ солнца на томъ основаніи, что ей противорѣчитъ видимая нами дѣйствительность. Чтобы дѣйствительно научно рѣшить проблему неба, необходимо было совершенно отрѣшиться отъ столь, казалось бы, естественной и наукообразно объяснявшейся эпигонами Аристотеля привычной эмпирической картины свода небеснаго. Необходимо было путемъ математической дедукціи построить совершенно иное небо, иной міръ. И именно этотъ иной міръ оказался дѣйствительно существующимъ конкретно; а зримый міръ оказался не болѣе какъ плодомъ нашего воображенія, нашего самообмана, плодомъ одного изъ тѣхъ „идоловъ рода" человѣческаго, отъ которыхъ, какъ и отъ идоловъ собственной умственной „пещеры" каждаго лица, Бэконъ гораздо лучше умѣлъ предостерегать, чѣмъ дѣйствительно избавлять. Несмотря на то, что иныя астрономическія гипотезы, вродѣ вращенія земли вокругъ своей оси, которое дѣйствительно могло быть подтверждено эмпирически только значительно позже, благодаря извѣстному опыту Фуко съ маятникомъ, оставались не болѣе какъ апріорными предположеніями, новая астрономія вполнѣ правильно опредѣляла и даже предсказывала дѣйствительныя явленія небеснаго свода. И все это она дѣлала путемъ одного вычисленія, безъ непосредственнаго наблюденія, обернувшись, такъ сказать, спиною къ эмпирической дѣйствительности и умозаключая о томъ, что должно въ ней происходить.

Такимъ образомъ какъ земная, такъ и небесная физика, ставъ дедуктивными математическими науками, стали гораздо положительнѣе, чѣмъ прежняя эмпирическая физика. Значитъ, оказался реализованнымъ тотъ идеалъ „настоящей" раціональной науки о природѣ, о которомъ методологически мечталъ основатель теоретическаго раціонализма Платонъ. Разница была только въ томъ, что отвлеченныя идеи, которыя Платонъ рѣзко отграничивалъ отъ эмпирической дѣйствительности

и даже противопоставлялъ ей какъ какія-то высшія транссцендентныя реальности, оказались адэкватными ея явленіямъ: астрономія изъ небесной метафизики превратилась просто въ физическую науку, а вмѣстѣ съ тѣмъ физика изъ науки эмпирической превратилась въ математическую науку; математика же благодаря Декартовой аналитической геометріи, переводившей чистую мысль въ пространственныя фигуры и наоборотъ, оказалась одновременно и дедуктивною и воззрительною наукою и устраняла ту пропасть между идеями и физическою дѣйствительностью, которая такъ озадачивала Платона.

Во-вторыхъ, новая наука устраняла различіе небесной и земной физики. Для Аристотеля и его единомышленниковъ было несомнѣнно, что небо не имѣетъ ничего общаго съ землею: небесныя тѣла движутся по кругамъ, земныя или падаютъ внизъ или же, какъ это происходитъ съ огнемъ и дымомъ, поднимаются вверхъ; небесныя движенія плавны, земныя хаотичны; въ небесахъ стройная музыка, на землѣ безпорядочный шумъ. И вотъ оказалось, что разницы нѣтъ. Паденіе камня ничѣмъ не отличается отъ движенія свѣтила: это сходныя и даже тождественныя явленія. Значитъ, вмѣстѣ съ транссцендентностью идей исчезла, для науки по крайней мѣрѣ, также и транссцендентность неба и небесной физики.

Наконецъ, въ-третьихъ, новая наука чрезвычайно упрощала многообразіе видимыхъ явленій. Какъ показалъ Галилей, тѣла различнаго вѣса падаютъ съ одинаковою быстротою. Оказалось, что всѣ физическія явленія не только земли, но и неба сводятся къ одному факту, постоянно и вездѣ одинаково повторяющемуся; какъ выразился Ньютонъ [1]), паденіе камня въ Европѣ и въ Америкѣ происходитъ въ одинаковой формѣ и отъ одинаковыхъ причинъ. А этотъ единый міровой фактъ, такъ сказать, транссцендентальный фактъ, безъ исторіи, безъ измѣненій въ прошломъ и будущемъ, поскольку по крайней

---

[1]) Philosophiae naturalis principia mathematica, Londini, 1687, стр. 402.

мѣрѣ остается неизмѣнною та космическая среда, въ которой онъ протекаетъ,—этотъ фактъ въ свою очередь превращался въ идею, въ идеальное понятіе, въ математическій законъ.

Такова была та, какъ выразился Галилей, „новѣйшая наука о старѣйшемъ предметѣ" [1]), въ которой, выражаясь терминомъ современныхъ марбургскихъ неокантіанцевъ, „оріентировалась" новая философія, именно раціонализмъ XVII вѣка. А черезъ его посредство иные обществовѣды того же вѣка задумали въ свою очередь создать въ собственной средѣ нѣчто ей аналогичное. Прежде чѣмъ перейти къ нимъ, необходимо вкратцѣ охарактеризовать ту философскую среду, черезъ которую преломлялись шедшіе къ нимъ лучи механической науки.

XVII вѣкъ въ культурномъ отношеніи былъ вѣкомъ классицизма. Этотъ не былъ тотъ полупереточный классицизмъ эпохи Директоріи, въ которомъ едва ли не послѣднее слово принадлежало портнымъ, реформировавшимъ моду въ какомъ-то фантастическомъ стилѣ, а предпослѣднее слово принадлежало Давиду, этому ритору палитры. Это былъ строгій, величавый, серьезный классицизмъ, замкнувшійся въ холодной, до послѣдней возможности разрѣженной атмосферѣ чистаго разума. Внѣ разума онъ не признавалъ ни истины, ни добра, ни даже красоты.

Rien n'est beau que le vrai,

увѣрялъ Буало [2]). Поэтому не только настоящій ученый, но, какъ утверждалъ тотъ же методологъ классической поэзіи, также и поэтъ долженъ любить разумъ и только разумъ:

Aimez donc la raison: que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix [3]).

Даже любви классицизмъ XVII вѣка не могъ себѣ предста-

---

[1]) De subjecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam.
[2]) Epitre au marquis de Seignelay.
[3]) L'art poétique, Chant I.

вить безъ разума. Съ какою величавою важностью разсуждалъ, напримѣръ, Спиноза объ „интеллектуальной любви" къ Богу, или же Боссюе спорилъ съ Фенелономъ о томъ, какого рода любовью слѣдуетъ любить Бога; Лейбницъ опредѣлялъ справедливость какъ „любовь мудреца". Такимъ образомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего классическаго безъ разума. Въ разумѣ же достойны классическаго вниманія только идеи и притомъ ясныя и отчетливыя, по возможности, аксіоматическія идеи:

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,

такъ формулировалъ въ стихахъ это требованіе Декартъ Парнасса.

Внѣ раціональной идеи нѣтъ классической истины. Фактъ же или совершенно отвергался классицизмомъ какъ нѣчто не существенное и даже не существующее или же, тамъ гдѣ уже никакъ нельзя было совершенно обойтись безъ него, допускался въ самыхъ минимальныхъ размѣрахъ. Такъ, напримѣръ, всякая драма предполагаетъ коллизіи, перипетіи, борьбу, словомъ, факты. Классическая драма въ качествѣ классической была бы рада совершенно обойтись безъ фактовъ. Но такъ какъ она тогда перестала бы быть драмою, то поневолѣ она должна была снизойти къ фактамъ. Зато это снисхожденіе она довела до минимальныхъ размѣровъ. Она ограничивалась всего однимъ фактомъ и рѣшительно отказывалась итти дальше этой, вынужденной необходимостью, уступки:

Mais nous, que la raison à ses règles engage,
Nous voulons qu'avec l'art l'action se ménage;
Qu'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli
Tienne jusqu'à la fin le théatre rempli [1]).

Подобнымъ же образомъ и классическая механика ограничивалась всего однимъ фактомъ, именно паденіемъ тѣлъ, какъ

---

[1]) L'art poétique, Chant III.

единственнымъ событіемъ той космической драмы, которая разыгрывается во всемъ физическомъ мірозданіи; не довольствуясь этимъ, она стремилась превратить этотъ фактъ въ раціональную математическую идею; и когда это ей дѣйствительно удалось, это былъ для нея моментъ высшаго научнаго торжества, одинъ изъ тѣхъ моментовъ, о которыхъ тщетно мечталъ Гетевскій Фаустъ. Еще примѣръ. Декартъ только тогда успокоился, только тогда пріобрѣлъ увѣренность, что обладаетъ настоящею истиною, когда фактъ своего собственнаго существованія онъ превратилъ въ идею, въ логическое послѣдствіе мысли: cogito ergo sum. Онъ странствовалъ по всей Европѣ въ поискахъ за истиною, много видѣлъ, много наблюдалъ. И всетаки онъ рѣшилъ, что онъ нашелъ ее, только тогда, когда, отрѣшившись отъ всего эмпирическаго, онъ замкнулся въ мірѣ чистыхъ идей.

Съ такимъ пренебреженіемъ ко всему данному фактически и исторически былъ связанъ и философскій радикализмъ классиковъ и классицистовъ XVII вѣка. Какъ имъ по крайней мѣрѣ казалось, они рѣзко порывали всякую связь какъ съ впечатлѣніями настоящаго и окружавшею ихъ дѣйствительностью, такъ и съ воспоминаніями и традиціями прошлаго. Не сверхъестественное откровеніе, какъ учили средневѣковые доктора, раскрываетъ намъ истину, не показанія нашихъ чувствъ или свѣдѣнія и теоріи, содержащіяся въ болѣе или менѣе старыхъ книгахъ въ кожаныхъ переплетахъ и съ желтѣющими страницами, а естественный свѣтъ (lumen naturale), сіяющій въ сознаніи всякаго ясно и методически мыслящаго человѣка. „Великіе геометры—замѣтилъ Даламберъ—знаютъ тотъ родъ лѣни, который предпочитаетъ трудъ открытія истины мало пріятному принужденію слѣдовать ей въ работѣ другого". Вотъ классики XVII вѣка и старались приблизиться къ типу великихъ геометровъ. Сообразно съ этимъ, учили они, кто хочетъ дѣйствительно познать настоящую истину, тотъ долженъ совершенно отказаться отъ всякой традиціи и эрудиціи. Тотъ долженъ изъ чистаго родника собственнаго

разума извлекать какъ ее самое, такъ и свидѣтельство ея достовѣрности. Классикъ не повторяетъ прошлаго и даже не продолжаетъ его. Онъ открываетъ новую эру. Онъ творитъ нѣчто совершенно новое. Вѣрнѣе, онъ даже и этого не дѣлаетъ: онъ не творитъ, не создаетъ, онъ просто извлекаетъ изъ своего сознанія заложенную въ немъ истину вѣчнаго, непреложнаго содержанія и значенія. Проникнутый такимъ убѣжденіемъ, Декартъ, какъ онъ по крайней мѣрѣ увѣрялъ, предваряя въ этомъ отношеніи Конта, совершенно отказался отъ чтенія книгъ; если мы знаемъ Аристотеля или Платона, писалъ онъ, то это обогащаетъ нашу историческую освѣдомленность, но научнаго знанія это намъ нисколько не прибавляетъ. Поэтому, въ отличіе отъ традиціонной догматической привычки богословскаго происхожденія, онъ никого не цитировалъ въ своихъ сочиненіяхъ.

Такой радикализмъ сопровождался пренебреженіемъ къ исторіи и даже ея отрицаніемъ. Въ этомъ не было ничего удивительнаго. Вѣдь не Боденъ съ его „Методою для легкаго познанія исторій" и не Рейнекцій съ его „Методою чтенія и познанія священной и свѣтской исторіи" открывали новую философскую эру, а Декартъ съ его „Разсужденіемъ о методѣ", исключавшимъ исторію и замѣнявшимъ ее математикою. И не Ф. Бэконъ съ его „лѣсомъ лѣсовъ или естественною исторіею" и съ его отрицательнымъ отношеніемъ къ Копернику, гипотеза котораго представлялась также и Бодену „тягчайшимъ абсурдомъ" [1]), могъ рѣшить великую космическую проблему XVII вѣка или по крайней мѣрѣ вдохновить къ ея рѣшенію, а Кеплеръ и Галилей съ ихъ математическими дедукціями и равнодушіемъ къ исторіи. Тотъ чистый разумъ, который тогда признавался главнымъ, если не единственнымъ источни-

---

[1]) См. стр. 581 его книги Universum Naturae Theatrum, in quo rerum omnium effectrices causae, et fines quinque libris discutiuntur. Lugduni, 1596. Это — годъ смерти Бодена и вмѣстѣ съ тѣмъ годъ рожденія Декарта.

комъ истины, обходился совсѣмъ безъ исторіи. Декартъ отказывался видѣть научный смыслъ даже въ изученіи исторіи германской имперіи; онъ же увѣрялъ Гассенди, что его совсѣмъ не интересовалъ вопросъ о томъ, существовали ли люди до него или нѣтъ. Мальбраншъ объявилъ, что видъ одного насѣкомаго его больше трогалъ, чѣмъ вся греческая и римская исторія, и что онъ не промѣнялъ бы ни одного физическаго или нравственнаго принципа на всѣ историческія сочиненія вмѣстѣ взятыя. Съ какимъ презрѣніемъ отзывался Спиноза о той „исторьицѣ" ума или воспріятій [1]), которая вытекала изъ методы Веруламца! Обходилась или по крайней мѣрѣ старалась обойтись безъ исторіи также и та система физическаго міра, которая связывалась съ чистымъ разумомъ: тотъ механическій міръ, который Декартъ выводилъ изъ своей философіи, не зналъ ни прошлаго ни будущаго, а представлялъ какое-то вѣчное настоящее; по вопросу же о томъ, какъ же всетаки возникло это механическое настоящее, Декартъ отдѣлывался ссылкою на первоначальный, какъ выразился Паскаль, „щелчокъ", который далъ міру Богъ, этотъ въ полномъ смыслѣ слова Deus ex machina, подобно тому какъ по вопросу о томъ, какъ возникаютъ въ людяхъ ясныя и отчетливыя идеи, и почему онѣ ясны и отчетливы, онъ отдѣлывался ссылкою на Бога и его правдивость — тоже своего рода щелчокъ, устранявшій (вполнѣ ли удачно, это другой вопросъ) всякаго рода дальнѣйшія психологическія и историческія разслѣдованія.

Презирая исторію, восхищались зато математикою. Ей подчиняли все — не только идеи, но и матеріальныя вещи, не только разумъ, но и чувство. Буало ordine geometrico регулировалъ поэтическое творчество; и даже скептическая и сентиментальная философія Паскаля была своего рода геометріею, „воспламененною геометріею", какъ выразился Кузенъ. Болѣе

---

[1]) Mentis sive perceptionum historiolam, Epistola XLII, Opera, Ienae, 1802—3, томъ I, стр. 600.

того, даже сады и парки распланировывались ordine geometrico, и Ленотръ былъ своего рода Спинозою садоводства. Въ математику вѣрили и притомъ не только философы-раціоналисты, но даже благочестивый епископъ Боссюе [1]) и легкомысленный Мольеровъ Донъ Жуанъ [2]). Вѣрили до того, что сатира обогатилась новымъ сюжетомъ. Въ фантастической Одиссеѣ Гулливера Свифтъ изобразилъ висячій островъ Лапута. Жители его думаютъ линіями и фигурами. Ихъ поэзія напоминаетъ теоремы Эвклида. И даже свои любовныя чувства они изъясняютъ геометрически. При встрѣчахъ они спрашиваютъ другъ друга, какъ поживаетъ солнце. Въ своемъ островѣ, какъ физическомъ тѣлѣ, они въ общемъ оріентируются недурно; если нужно, царь острова можетъ даже по усмотрѣнію то поднимать его, то опускать. Зато въ моральномъ и соціальномъ отношеніи исключительное господство математическаго духа оказывается, по Свифту, вреднымъ. Дома у математиковъ плохо построены. Въ практической жизни они поразительно неловки и невѣжественны. Они до того разсѣянны, что при каждомъ изъ нихъ, не исключая и царя, состоитъ особый не математическій слуга, вооруженный бычачьимъ пузыремъ; и этими пузырями ихъ бьютъ по рту, когда имъ слѣдуетъ что-нибудь сказать, по ушамъ, когда къ нимъ обращаются, и по глазамъ, когда имъ грозитъ опасность

---

[1]) Въ отчетѣ папѣ Иннокентію XI о воспитаніи дофина онъ прославлялъ математическія науки какъ disciplinas argumentandi magistras (Oeuvres complètes, томъ XXIII, стр. 12).

[2]) Послѣ того какъ Донъ Жуанъ объявилъ, что онъ не вѣритъ ни въ небо, ни въ адъ, ни въ чорта, между нимъ и Сганарелемъ происходитъ слѣдующій разговоръ. — Сганарель: скажите же мнѣ—надо всетаки во что-нибудь вѣрить—во что же вы вѣрите? — Донъ Жуанъ: я вѣрю, что два и два—четыре, и что четыре и четыре—восемь. — Сганарель: Вотъ такъ хорошая вѣра! Ваша религія, какъ я вижу, значитъ, ариѳметика (Дѣйствіе III, сцена I).

упасть въ пропасть или воду, удариться обо что-нибудь или толкнуть кого-нибудь.

Такова была та умственная обстановка, среди которой возникла и процвѣтала классическая теорія познанія XVII в. Теорія эта сводилась къ чистѣйшему раціонализму. Она еще не знала или, вѣрнѣе, знать не хотѣла тѣхъ въ своемъ родѣ непреодолимыхъ затрудненій, которыя вызываются тѣмъ, что единая истина дѣлается предметомъ спора или соревнованія между двумя если не совсѣмъ противоположными, то гетерогенными началами—субъективнымъ и объективнымъ. Всѣ эти затрудненія, какъ дѣйствительныя, такъ и мнимыя, на которыя въ XIX вѣкѣ было болѣе или менѣе безплодно затрачено столько методологической энергіи, устранялись этою теоріею съ простодушіемъ поистинѣ классическимъ. Истина еще не разрывалась на части. Она считалась единою. И кто искалъ ее, тотъ, минуя какъ субъекта, такъ и объектъ, сразу вступалъ in medias res, хваталъ ее, если можно такъ выразиться, прямо за рога. Кто искалъ истину, тотъ искалъ разумъ во внѣшнемъ бытіи или же въ собственномъ сознаніи. Кто же дѣйствительно искалъ разумъ, тотъ не могъ его не найти, потому что онъ видѣлъ въ себѣ разумное существо и въ качествѣ такового не могъ считать себя уродомъ ни среди другихъ людей ни среди природы. Всѣ науки, увѣрялъ Декартъ[1]), представляютъ не что иное какъ человѣческій разумъ, всегда единый, всегда одинаковый, какъ бы ни были различны предметы, которыхъ онъ касается. Реальнымъ въ истинномъ, научномъ смыслѣ признавалось только то, что можетъ быть выведено изъ чистыхъ идей разума съ одинаковою для всѣхъ предметовъ и людей достовѣрностью, съ одинаковымъ содержаніемъ. Если, какъ это имѣло мѣсто въ механикѣ, такая реальность совпадала съ данными нашихъ чувственныхъ воспріятій, иначе говоря, съ конкретнымъ міромъ, то, значитъ, тѣмъ лучше было для этого міра. Но отъ этого истина ни-

---

[1]) Regulae ad directionem ingenii, I.

сколько не становилась болѣе истинною, и реальность ея не дѣлалась болѣе реальною. Зато если эта реальность расходилась съ конкретною дѣйствительностью, то не она, а эта дѣйствительность объявлялась неистинною.

Однако наука должна познавать существующее. Почему же въ этомъ случаѣ разумъ не познаетъ того, что, какъ свидѣтельствуютъ наши чувства, существуетъ? Отвѣтъ на это давался поразительный по всей простотѣ: онъ потому этого познаетъ, не можетъ, да и не хочетъ познать, что это все въ сущности не существуетъ или по крайней мѣрѣ не существенно. Разъ уже выбирать между разумомъ и чувственными вещами, то конечно реаленъ только разумъ. Сообразно съ этимъ, если я дѣйствительно и истинно существую, то это вовсе не значитъ, что я родился въ извѣстное время, въ извѣстномъ мѣстѣ, отъ извѣстныхъ родителей, что у меня есть извѣстныя физическія или даже психическія особенности, что у меня есть извѣстное занятіе, извѣстныя привычки, извѣстныя отношенія къ другимъ такимъ же конкретнымъ людямъ и къ матеріальнымъ предметамъ. Это значитъ только, что во мнѣ есть разумъ, чистый разумъ или „самъ разумъ" (αὐτὸς ὁ λόγος Платона Респ. 511B, intellectus ipse Лейбница), что я—существо разумное или по крайней мѣрѣ способное къ разуму (ens rationabile), что я—res cogitans, такъ сказать, сосудъ трансцендентальной истины. При желаніи я могу смѣло усомниться въ моемъ физическомъ, психическомъ или соціальномъ бытіи. Я могу даже отвергнуть это бытіе; и отвергнувъ его, я могу принять его вновь только на вѣру; какъ бы оно ни давало мнѣ себя чувствовать, я не могу его принять на основаніи доказательства, ибо доказаны могутъ быть только чистыя идеи. Подобнымъ же образомъ, усомнившись въ существованіи матеріальнаго міра и отвергнувъ его, я не могу уже доказать его существованіе: я долженъ для этого прибѣгнуть къ вѣрѣ, къ вѣрѣ въ міръ, или въ Бога, дающаго намъ убѣжденіе въ существованіи міра. Если такимъ образомъ наличность моего конкретнаго бытія и бытія

чувственнаго міра я могу и даже, если я методически мыслю, я долженъ отвергнуть, а отвергнувъ, я могу принять обратно только на основаніи бездоказательной вѣры, то наличность разума во мнѣ я уже при всемъ желаніи никакъ не могу отвергнуть: чѣмъ болѣе я буду стараться отвергать, тѣмъ болѣе я буду убѣждаться въ его наличности, въ его несомнѣнной и неотъемлемой реальности.

Такимъ образомъ единственныя доказательныя истины— это истины разума, это чистыя идеи. Что же касается истинъ факта, то это не болѣе какъ случайныя, измѣнчивыя истины, которыхъ, собственно говоря, нельзя даже и считать истинами. Такъ возникло различіе двоякаго рода истинъ, различіе столь популярное въ XVII и XVIII вѣкахъ, что его раздѣляли и противники картезіанства и вообще раціонализма: то, что писалъ, напримѣръ, Мальбраншъ по этому поводу [1]), почти буквально повторялъ Юмъ [2]). При этомъ истины ра-

---

[1]) „Есть два рода истинъ: однѣ необходимы, другія случайны. Я называю необходимыми истинами тѣ, которыя неизмѣнны по своей природѣ... Всѣ остальныя суть истины случайныя. Математика, физика, метафизика и даже большая часть морали содержатъ необходимыя истины. Исторія, грамматика, мѣстное право или обычаи... содержатъ только случайныя истины“ (De la recherche de la vérité L. I, Ch. III, § II, стр. 23 перваго тома 4-го амстердамскаго изданія 1688 г.).

[2]) „Всѣ объекты, подлежащіе человѣческому разумѣнію или изслѣдованію, естественно дѣлятся на два класса, а именно на отношенія между идеями и факты; къ первому классу принадлежатъ такія науки, какъ геометрія, алгебра и ариѳметика и вообще всякое сужденіе, достовѣрность котораго или интуитивна или доказательна... Факты, которые составляютъ второй родъ объектовъ, подлежащихъ человѣческому разумѣнію, доказываются инымъ способомъ; и какъ бы велика ни была для насъ очевидность ихъ истины, она иного рода, чѣмъ предыдущая. Противоположность каждаго факта всегда возможна, потому что она никогда не заключаетъ въ себѣ противорѣчія и всегда можетъ быть постигнута умомъ такъ же легко и ясно, какъ будто бы она

зума ставились выше истинъ факта и даже противопоставлялись имъ. И сообразно съ этимъ, напримѣръ, геометрическія истины стали цѣнить не потому, что онѣ имѣютъ основаніе или подтвержденіе въ матеріальномъ мірѣ, а, напротивъ, потому, что, какъ увѣряли, онѣ были бы истинны, даже и тогда, если бы въ конкретной дѣйствительности не было ни одного круга, ни одного треугольника; и при этомъ имѣлась въ виду вовсе не какая-нибудь метагеометрія, а не болѣе какъ та Эвклидова геометрія, которая когда-то служила просто орудіемъ землемѣрія и которая, какъ упомянуто выше, еще Сократу представлялась совершенно неинтересною въ философскомъ отношеніи. Такъ разсуждали, не говоря о Декартѣ или Лейбницѣ, „послѣдній отецъ церкви", какъ выразился Лабрюеръ, но отецъ XVII вѣка, именно Боссюе съ одной стороны [1]) и первый крупный уже вполнѣ освободившійся отъ схоластики эмпиристъ новаго времени, но эмпиристъ XVIII в., именно Юмъ—съ другой [2]). Подобнымъ же образомъ и въ разсужденіяхъ о человѣкѣ истины идеи стали противопоставляться истинамъ факта. Настоящій человѣкъ—это homo nooumenon, идея человѣка какъ существа разумнаго. И при этомъ

вполнѣ соотвѣтствовала дѣйствительности. Сужденіе: солнце завтра не взойдетъ также ясно и также мало заключаетъ въ себѣ противорѣчія, какъ утвержденіе, что оно взойдетъ; поэтому мы напрасно старались бы доказать его ложность" (стр. 24 и 25 русскаго перевода, „Изслѣдованія человѣческаго разумѣнія", 1902 г.).

[1]) „Если бы не было въ природѣ ни одного равнобедреннаго или прямоугольнаго треугольника или какого бы то ни было треугольника, все, что я только что сообразилъ (относительно ихъ свойствъ), остается всегда вѣрнымъ и несомнѣннымъ" (La logique, L. I, Ch. XXXVI, Oeuvres complètes de Bossuet, томъ XXIII, стр. 290).

[2]) „Хотя бы въ природѣ не было ни одного круга или треугольника, истины, доказанныя Эвклидомъ, навсегда сохранили бы свою достовѣрность и очевидность" (стр. 25 „изслѣдованія").

считался совершенно несущественнымъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли существуютъ въ конкретномъ мірѣ не только такой человѣкъ, но и люди вообще. Въ той же главѣ своей „Логики", гдѣ утверждалось, что идея треугольника остается всегда истинною и несомнѣнною, даже если бы въ конкретномъ мірѣ не было ни одного треугольника, Боссюе писалъ: „Можно сказать то же самое объ идеѣ человѣка, разсматриваемаго какъ разумное существо, способное познавать и любить Бога и рожденное для этой цѣли. Отрицать эти истины значило бы не знать человѣка. Можетъ, значитъ, случиться, что во всей природѣ нѣтъ ни одного человѣка. Но при предположеніи, что онъ существуетъ, невозможно, чтобы онъ былъ инымъ. И такимъ образомъ истина, которая соотвѣтствуетъ идеѣ человѣка, не случайна. Она вѣчна, неизмѣнна, всегда существуетъ, независимо отъ всякой созданной твари и мысли" [1]). Настоящій человѣкъ, человѣкъ вообще — это, значитъ, не индивидуальный, зато типичный человѣкъ Ле Плэ и не отвлеченный отъ множества конкретныхъ людей средній человѣкъ Кетле, это вообще не обобщенный человѣкъ. Это — идеальный, трансцендентальный человѣкъ, идея человѣка.

Только такой человѣкъ объявлялся дѣйствительно реальнымъ. Все же остальное, эмпирически данное въ людяхъ подвергалось сомнѣнію и могло, значитъ, быть отвергнуто въ силу принципа: dubito. Неустранимымъ въ человѣкѣ остается только его cogito. И только изъ cogito выводится ergo sum, т. е., въ морали, — homo sum et nihil humanum a me alienum esse puto. Но humanum при этомъ въ человѣкѣ признавался только разумъ и притомъ безличный, чистый разумъ, очищенный не только отъ чувственныхъ впечатлѣній, но даже отъ чувствъ, желаній и воли. Такъ возникъ интеллектуализмъ, отдѣлявшій разумъ отъ воли и — до этого въ древности еще не додумались [2])—даже противопостав-

---

[1]) Oeuvres, томъ XXIII, стр. 291.

[2]) Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat (Цицеронъ, Tuscul. IV, 6).

лявшій ихъ другъ другу. Ложь, ошибки, училъ Декартъ, происходятъ отъ воли. Все, что отъ разума, истинно. И наоборотъ, все, что истинно,—отъ разума. Сообразно съ этимъ и въ моральной философіи абстрактный, безвольный и бездѣятельный разумъ, который „знаетъ" добро, сталъ цѣниться выше живого человѣка, который дѣйствительно дѣлаетъ добро. Выходило, что вполнѣ достаточно хорошо мыслить для того, чтобы хорошо поступать, достаточно имѣть идею добра для того, чтобы быть добрымъ. Въ дѣйствительности дѣло конечно гораздо сложнѣе. Можно отлично знать, въ чемъ добро и что должно дѣлать для его осуществленія, и всетаки не хотѣть его дѣлать. Можно и знать и хотѣть, т. е. имѣть добрую волю, и всетаки не поступать сообразно съ нею. Можно еще и поступать, но по ошибкѣ принимать за осуществленіе познаннаго и желаемаго добра такіе поступки, которые этому въ дѣйствительности совсѣмъ не соотвѣтствуютъ и даже противоположны. И, наконецъ, можно дѣлать добро совершенно безсознательно, по влеченію чувства, не только безъ участія разума и воли, но даже вопреки имъ. Но теоретическій моральный раціонализмъ всѣхъ этихъ сомнѣній не зналъ и знать не хотѣлъ. Истина—это идея. И, значитъ, истинный человѣческій поступокъ—это идея поступка. Правильный поступокъ—это поступокъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ мыслится разумнымъ существомъ. Исполняется ли вообще когда-нибудь такой поступокъ—это уже второстепенный вопросъ, нисколько не касающійся его, такъ сказать, трансцендентальной истины.

Такимъ образомъ возникла почва для той „теоретической" этики, которая, какъ ей казалось, цѣликомъ, безъ остатка, рѣшала нравственную проблему путемъ болѣе или менѣе искусственныхъ дедукцій и иныхъ комбинацій отвлеченныхъ понятій. При этомъ она съ большимъ или меньшимъ презрѣніемъ взирала на практическую жизнь съ ея не выдуманными и не дедуцированными изъ чистыхъ идей, а просто вопіющими нуждами и бѣдствіями. Раціонализмъ забылъ свое радикальное и даже революціонное происхожденіе изъ практи-

ческой морали. Онъ отвернулся отъ житейскаго волненія для сладкихъ звуковъ теоріи. Чрезвычайно характерно съ этой стороны отношеніе Декарта къ практической этикѣ и притомъ именно къ той, которая сама собою напрашивалась при раціоналистическомъ отношеніи къ жизни.

Не изъ одной осторожности, какъ иногда думаютъ, уклонялся Декартъ отъ практической морали. Это имѣло бы смыслъ, если бы можно было предположить у него радикальное настроеніе въ этой области. Но такого настроенія у него и въ поминѣ не было. Онъ не только, какъ Монтэнь, вполнѣ мирился съ установившимся бытомъ и былъ нейтраленъ въ морали. Онъ шелъ гораздо дальше и выступалъ въ качествѣ рѣшительнаго врага всякихъ преобразовательныхъ затѣй. Смѣлый реформаторъ и даже революціонеръ въ теоретической философіи, онъ въ морали просилъ не смѣшивать его съ тѣми безпокойными людьми, которые хлопочутъ о какихъ-то соціальныхъ преобразованіяхъ. Если бы, писалъ онъ, можно было усмотрѣть въ его ученіи хоть малѣйшій намекъ на такое „безуміе" [1]), то онъ предпочелъ бы совсѣмъ не публиковать своего разсужденія о методѣ: дѣло царей заниматься политикою и постороннимъ лицамъ нечего вмѣшиваться въ это. Когда же цари обращались къ нему за совѣтами, онъ или старался уклониться отъ прямого отвѣта или поощрялъ ихъ произволъ, оправдывая для нихъ une quasi permission de tout faire, или же давалъ имъ медицинскіе совѣты. Такова была этика Декарта для другихъ. Что же касается его личной этики, то въ разгарѣ своего теоретическаго радикализма и нигилизма—когда, какъ принято утверждать, онъ будто бы все разрушилъ (конечно только мысленно), причемъ отъ разрушенія будто бы уцѣлѣло только знаменитое cogito ergo sum вмѣстѣ съ математическими истинами, — онъ не только не думалъ разрушать цѣлаго канона оппортунистической морали, но, напротивъ, вполнѣ сознательно рѣшилъ неукосни-

[1]) Discours de la méthode, deuxième partie.

тельно слѣдовать ему въ качествѣ „предварительной морали": подчиняться законамъ и религіи родной страны, не уклоняться отъ традицій, всегда присоединяться къ умѣреннымъ воззрѣніямъ какъ „вѣроятно наилучшимъ" [1]) и пр. Эта предварительная мораль такъ и осталась на всю жизнь въ качествѣ ничѣмъ не отмѣненныхъ и не замѣненныхъ временныхъ правилъ поведенія Декарта, который, по собственному заявленію[2]), предпочиталъ быть болѣе зрителемъ, чѣмъ актеромъ въ жизненной комедіи и, стараясь, подъ девизомъ: bene vixit, qui bene latuit, „вести тихую и невинную жизнь, отдѣлялъ удовольствія отъ пороковъ".

Равнодушіе Декарта какъ къ той практической морали, изъ которой, какъ указано выше, возникъ теоретическій раціонализмъ, такъ и къ той теоретической морали, морали „понятій", которая, какъ онъ только слегка намѣтилъ, могла бы быть выведена изъ него, причемъ, какъ это и обнаружилось, напримѣръ, у Канта, она въ сущности представляла не болѣе какъ возвращеніе къ этой самой практической морали, —это равнодушіе объяснялось тѣмъ, что онъ былъ занятъ совсѣмъ не тѣмъ. Среди замѣтокъ Паскаля найдена и такая: „слѣдуетъ писать противъ тѣхъ, которые слишкомъ углубляются въ науки: Декартъ". Декартъ дѣйствительно углублялся въ науки, но не во всѣ—только въ физическія. Онъ былъ всецѣло поглощенъ тѣми физическими перспективами, которыя открывались благодаря новой механической наукѣ. Эта наука возникла такъ недавно. И еще такъ трудно было разобраться въ той новой картинѣ матеріальнаго міра, которая давалась или, по крайней мѣрѣ, обѣщалась ею. Вотъ Декартъ и старался съ одной стороны путемъ, какъ оказалось впослѣдствіи, отчасти удачныхъ, отчасти ошибочныхъ пріемовъ и гипотезъ расширить ея приложимость къ явленіямъ физическаго міра, съ другой же стороны сформулиро-

---

[1]) Discours de la méthode, troisième partie.

[2]) Тамъ же.

вать методологически то, что оставалось еще сдѣлать физической наукѣ, ея теоретическій регулятивъ. Такимъ регулятивомъ и была его mathesis universalis, всеобщая математическая наука, механически объясняющая весь безъ остатка физическій міръ—идеалъ, который и донынѣ преслѣдуется естественными науками, причемъ всякія уклоненія отъ него означаютъ не усовершенствованіе ихъ научности, а, напротивъ, регрессъ въ сторону метафизики и явнаго или скрытаго богословія. Былъ ли этотъ идеалъ матеріализмомъ — на этотъ вопросъ можно отвѣтить и положительно и отрицательно въ зависимости отъ того смысла, который соединяется съ этимъ запутаннымъ, какъ и всѣ философскія понятія, терминомъ. Если подъ матеріализмомъ понимать вполнѣ естественную тенденцію видѣть въ матеріи именно матерію и только матерію, въ движеніи именно движеніе и только движеніе, тщательно стараясь обойтись при этомъ безъ какихъ бы то ни было сверхъестественныхъ объясненій, то такой идеалъ науки о матеріальномъ мірѣ конечно матеріалистиченъ; и въ этомъ нѣтъ рѣшительно ничего дурного ни въ чисто теоретическомъ ни въ практическомъ или моральномъ отношеніи. Если же подъ матеріализмомъ понимать ученіе о томъ, что единственная реальность это неодушевленныя вещи, и что имъ принадлежитъ какая-то мистическая власть не только надъ познаніемъ истины, но даже и надъ поступками и стремленіями людей, въ которыхъ будто бы нѣтъ ничего моральнаго, а есть только физика, иначе говоря матерія и движеніе, то Декартовъ идеалъ универсальной механики совсѣмъ не былъ матеріалистиченъ: во-первыхъ, онъ исключалъ изъ физики всякаго рода мистицизмъ, и даже матерію онъ сводилъ просто къ пространству, а во-вторыхъ, онъ совершенно выдѣлялъ изъ ея вѣдѣнія этику, иначе говоря весь моральный и соціальный міръ.

Декартъ не сомнѣвался, что человѣкъ, поскольку онъ есть тѣло, относится всецѣло къ физикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если, напримѣръ, древняго римскаго преступника низвергали съ Тарпейской скалы, то онъ въ качествѣ падающаго тѣла

рѣшительно ничѣмъ не отличался отъ любого неодушевленнаго предмета, брошеннаго Галилеемъ съ Пизанской башни. Если кровь обращается въ жилахъ человѣка, если онъ ростетъ, то это тоже происходитъ чисто механически. Словомъ, все человѣческое тѣло, вся его „машина" даже, какъ полагалъ Декартъ въ отличіе отъ Спинозы, со включеніемъ и его страстей и во всякомъ случаѣ той психики, которая обща у него съ животными[1]), относится всецѣло къ физикѣ. Зато, поскольку человѣкъ есть существо мыслящее и сообразно съ этимъ поступаетъ (дѣйствительно или же только мысленно — безразлично), постольку онъ, не будучи ничѣмъ мистическимъ и сверхъестественнымъ, тѣмъ не менѣе представляетъ уже нѣчто не сводимое къ пространству и движенію, изъ которыхъ, какъ извѣстно, даже не прибѣгая ни къ силѣ ни къ матеріи, Декартъ выражалъ готовность построить весь физическій міръ. Какъ изучать эту новую разумную и моральную реальность и что въ ней изучать, на эти вопросы Декартъ или не успѣлъ или же просто не хотѣлъ отвѣтить.

---

[1]) Какъ извѣстно, Декартъ объявилъ животныхъ автоматами, бездушными машинами, въ которыхъ все рѣшительно, безъ остатка, можетъ быть сведено къ механикѣ. Опираясь на это ученіе, стали прехладнокровно упражняться въ вивисекціи. Мальбраншъ билъ безпощадно свою собаку, и, когда она выла, увѣрялъ, что она ничего не чувствуетъ. Почти вплоть до Руссо и вообще до эпохи пасторальнаго сентиментализма механическій взглядъ на животныхъ господствовалъ во Франціи неудержимо, если не считать друга животныхъ Лафонтена, виндицировавшаго ихъ право на одушевленность съ еще большею настойчивостью, чѣмъ древніе стоики, или Вольтера, который не преминулъ конечно поиронизировать надъ ученіемъ о томъ, что „животныя — это чистыя машины, которыя ищутъ ѣду безъ аппетита, у которыхъ всегда есть органы чувства для того, чтобы не испытывать ни малѣйшаго ощущенія, которыя кричатъ безъ страданія, которыя свидѣтельствуютъ свое удовольствіе безъ радости, которыя обладаютъ мозгомъ, чтобы не получать въ немъ даже самой легкой идеи, и которыя такимъ образомъ оказываются непрерывнымъ противорѣчіемъ" (Le philosophe ignorant, 1766, стр. 9).

Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ быть данъ двоякій: или метафизическій, рѣшавшій въ свою очередь проблему или спиритуалистически или же матеріалистически, или наукообразный. Спиритуалистическое рѣшеніе вопроса состояло въ томъ, что все разумное и моральное въ человѣкѣ сводилось къ особой таинственной духовной субстанціи; матеріалистическое рѣшеніе состояло въ томъ, что вмѣсто мысли и нравственности подставлялись физическія вещи: Ла Меттри считалъ себя преемникомъ Декарта[1]). Наукообразное рѣшеніе состояло въ томъ, чтобы попытаться построить спеціальную моральную механику, вполнѣ аналогичную физической механикѣ, построить, какъ Спиноза, абстрактную „этику," иначе, геометрію человѣческихъ дѣяній[2]), или же, какъ Гоббесъ, абстрактную „гражданскую философію", аналогичную „естественной философіи" и предварявшую, только въ несравненно болѣе научной и методической формѣ, тождественныя по задачѣ, но совершенно иныя по примѣнявшимся способамъ ея рѣшенія усилія „соціологіи" XIX вѣка. Такимъ образомъ оживала древняя классификація наукъ—логика, физика, этика—съ тою разницею, что этика должна была быть совершенно теоретическою наукою, такою же наукою, какъ и физика. Изъ нея изгонялся практическій интересъ, изгонялась также противоположность дѣйствительности и идеала. Она должна была стать „настоящею" наукою. А прототипомъ настоящей науки считалась механика.

О такой наукѣ мечталъ Гоббесъ. Объяснять поэтому его общественную философію исключительно интересами той политической партіи, съ которою была связана его личная судьба.

---

[1]) L'homme machine, à Leyde, 1748, стр. 95.

[2]) По замыслу Спинозы этика должна была быть не практическимъ „искусствомъ жизни", какъ, напримѣръ, опредѣлялъ ее Кумберлендъ (De legibus naturae etc., Editio tertia, Lubecae et Francofurti , 1694, стр. 90), а абстрактною теоріею моральной жизни, какъ она протекаетъ въ дѣйствительности.

значитъ совершенно не понимать тѣхъ задачъ, которыя она преслѣдовала. Его никакъ нельзя ставить на одну доску съ тѣми памфлетистами (вродѣ Салмазія или Фильмера), которые разсуждали о политикѣ съ единственною цѣлью вновь проложить Стюартамъ путь къ престолу. Притязаніе этой династіи на власть Божіею милостью, т. е. обоснованную теократически, и на патріархальное хозяйничанье надъ англійскимъ обществомъ нисколько не поддерживалось ученіемъ Гоббеса, которое скорѣе даже могло быть истолковано въ смыслѣ благопріятномъ для Кромвеля. Но въ дѣйствительности это ученіе было составлено не для Стюартовъ и не для Кромвеля, а для теоретической науки; оно должно было быть раціональною механикою общежитія; и образцомъ его были геометры, которые, какъ съ завистью выразился Гоббесъ, „отлично управились со своею провинціею" [1]). Гоббесъ зналъ Бэкона и даже помогалъ ему въ переводѣ его „Опытовъ" на латинскій языкъ; но настоящимъ философомъ онъ его не считалъ: такъ, онъ подтрунивалъ надъ его опытами, увѣряя, что съ его точки зрѣнія наилучшими физиками должны считаться аптекари [2]). Гораздо болѣе по душѣ пришлось ему знакомство съ Мерсенномъ, близко стоявшимъ къ Декарту, съ которымъ и онъ вступилъ въ сношенія, и который даже, какъ увѣрялъ Лейбницъ [3]), завидовалъ ему какъ своему философскому конкурренту; а въ бытность свою во Флоренціи онъ познакомился съ Галилеемъ. Вотъ этими вліяніями и было вызвано общественное ученіе Гоббеса, долженствовавшее быть механикою de cive аналогичною механикѣ de corpore.

О такой же наукѣ мечталъ и Спиноза. Его Ethica ordine geometrico demonstrata удивительно напоминаетъ по своей

---

[1]) Elementa philosopica de cive, Epistola dedicatoria (стр. 3 въ амстердамскомъ изданіи 1696 г.

[2]) F. Tönnies, Hobbes Leben und Lehre, Stuttgart, 1896, стр. 8.

[3]) Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Vierter Band, стр. 320.

конструкціи Philosophiae naturalis principia mathematica Ньютона. Обѣ книги начинаются опредѣленіями. Обѣ разсуждаютъ при посредствѣ теоремъ, схолій, корольларіевъ. И замѣчательно, что книга Спинозы появилась даже нѣсколькими годами раньше, чѣмъ книга Ньютона. Это не значитъ конечно, что англійскій астрономъ заимствовалъ методу изложенія у голландскаго мыслителя. Это свидѣтельствуетъ только о томъ, что Спиноза не могъ непосредственно заимствовать у Ньютона его методу, и подтверждаетъ, до какой степени оба дышали одинаковою умственною атмосферою и преслѣдовали, каждый въ своей области—насколько успѣшно, это другой вопросъ — одну и ту же теоретическую задачу: Ньютонъ ordine geometrico строилъ своего рода имманентную этику физическаго міра, а Спиноза стремился установить Philosophiae moralis principia mathematica.

Такимъ образомъ Гоббесъ и Спиноза положили начало тѣмъ попыткамъ создать нѣчто вродѣ универсальной моральной и, значитъ, также соціальной механики, къ которымъ съ тѣхъ поръ стали сводиться всѣ усилія обществовѣдовъ - теоретиковъ. Лагранжъ назвалъ Ньютона не только самымъ великимъ, но и самымъ счастливымъ геніемъ, потому что правильную систему физическаго міра можно установить всего только одинъ разъ, и онъ уже успѣлъ это сдѣлать. Насчетъ величія Ньютона эти обществовѣды были согласны. Но насчетъ счастья они были иного мнѣнія. Они питали надежду, что аналогичное счастье выпадетъ и на ихъ долю по отношенію къ той моральной и соціальной области, которой Ньютонъ теоретически совсѣмъ не затронулъ и къ которой онъ не проявилъ даже особеннаго практическаго интереса: такъ, напримѣръ, ставъ членомъ парламента, онъ всего одинъ разъ въ немъ заговорилъ—когда попросилъ служителя закрыть окно, чтобы не дуло. Счастье было бы достигнуто, если бы удалось повторить по отношенію къ общественному міру нѣчто вродѣ открытія Ньютона—задача, которая еще въ началѣ XIX вѣка, такъ или иначе понятая,

такъ занимала С. Симона, Конта, Фурье, Бональда [1]), Бухгольца [2]), и съ которою всегда будутъ связаны „методологическія" чаянія обществовѣдѣнія какъ чисто теоретической науки.

Новое теоретическое и классическое обществовѣдѣніе, къ которому стали стремиться съ XVII вѣка, должно было быть аналогично новой механической наукѣ. И поэтому ему старались сообщить всѣ ея выше упомянутыя (на стр. 121 и слѣд.) качества. Во-первыхъ, оно должно было быть наукою дедуктивною и вмѣстѣ съ тѣмъ положительною.

Не пережитками схоластики или дурнымъ вліяніемъ спиритуалистической метафизики, какъ обыкновенно утверждаютъ, а именно этою тенденціею объясняется то, что обществовѣды XVII вѣка придавали такое большое значеніе опредѣленіямъ, аксіомамъ, вообще всему апріорному. Вѣдь и геометрія исходитъ изъ того же; да и Ньютонъ, какъ упоминалось, расположилъ свое изслѣдованіе въ порядкѣ аналогичномъ Спинозовой „Этикѣ". „Можно сказать — замѣтилъ Лейбницъ [3]),— что науки сокращаются, умножаясь... Чѣмъ наука усовершенствованнѣе, тѣмъ она менѣе нуждается въ большихъ томахъ, потому что, поскольку ея элементы достаточно установлены, въ нихъ можно все найти". А такими элементами съ точки зрѣнія классической теоріи познанія XVII вѣка, которой ка-

---

[1]) „Я старался — писалъ онъ — опредѣлить общіе законы нравственнаго міра... какъ Кеплеръ и Ньютонъ старались открыть общіе законы физическаго міра" (Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société. Oeuvres, Paris, томъ I, стр. 17).

[2]) Darstellung eines neuen Gravitationsgesetzes für die moralische Welt. Berlin, 1802. Объ этомъ, можно сказать, совершенно неизвѣстномъ писателѣ, (котораго указалъ автору Г. Б. Ительсонъ) предполагается подробнѣе упомянуть во второмъ выпускѣ настоящихъ „Очерковъ".

[3]) Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, томъ VII, стр. 177.

залось, что она всецѣло опиралась на механику, считались не эмпирическіе факты, а раціональныя понятія или идеи. Свести, напримѣръ, къ такимъ элементамъ человѣческія страсти —такова была научная тенденція третьей части Спинозовой „Этики". И плодомъ именно такой тенденціи были ея опредѣленія вродѣ слѣдующихъ: „любовь есть радость, сопровождаемая идеею внѣшней причины" (Ethica, Pars III, Definitio VI), „честолюбіе есть неумѣренная жажда славы" (Def. XLIV), „скупость есть неумѣренная жажда и любовь къ богатству" (XLVII), „пьянство есть неумѣренная жажда и любовь къ выпивкѣ" (XLVI). При желаніи, можно конечно, сколько угодно, глумиться надъ подобнаго рода опредѣленіями Спинозы или надъ аналогичными же опредѣленіями Лейбница[1]). Однако не слѣдуетъ забывать, что, дѣлая эти опредѣленія, Спиноза имѣлъ въ виду, какъ образецъ, опредѣленія вродѣ того, что „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками". А такое опредѣленіе, ни въ комъ смѣха не вызывающее, было въ сущности такимъ же аналитическимъ опредѣленіемъ, какъ и приведенныя тавтологіи Спинозы. И если изъ нихъ, въ отличіе отъ геометріи, въ сущности ничего не вышло, то это вовсе не значило, что Спиноза былъ просто нелѣпый схоластикъ, ничего общаго съ настоящею наукою не имѣвшій. Это значило, что построеніе моральной геометріи, а также основанной на ней механики общественной жизни, или соціальной физики, не легко или, быть можетъ, даже невозможно. И вотъ почему, когда тѣ обществовѣды XIX вѣка, которые тоже мечтали о соціальной физикѣ, но которые покушались на нее съ негодными средствами, именно старались создать ее на почвѣ позитивизма и иныхъ полуме-

---

[1]) „Справедливость есть любовь мудреца... Любовь—не что иное какъ всеобщее благоволеніе. Мудрость—это наука блаженства. Блаженство—состояніе длящейся радости. Радость—чувство совершенства" (Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, gerausgegeben von C. I. Gerhardt, томъ VII, стр. 27).

тафизическихъ доктринъ, издѣвались надъ XVII вѣкомъ и его раціоналистическимъ обществовѣдѣніемъ, они не вѣдали, что творили, и обличали скорѣе свою собственную теоретическую неосвѣдомленность, чѣмъ мнимую ненаучность великихъ неудачниковъ этого благороднаго вѣка. Дѣлая свои опредѣленія, Спиноза по крайней мѣрѣ ясно сознавалъ, зачѣмъ онъ ихъ дѣлалъ и какимъ научнымъ цѣлямъ должны были они служить. А этого нельзя сказать про большинство обществовѣдовъ XIX вѣка, которые, увлекаясь позитивизмомъ, біологизмомъ или историзмомъ, продолжаютъ всетаки заниматься опредѣленіями права, государства, хозяйства или общества, опредѣленіями неразъ поистинѣ удручающими [1]). „Всякое опредѣленіе опасно", говорили премудрые римскіе юристы. Оно вдвойнѣ опасно, когда его дѣлаютъ, не выяснивъ предварительно, зачѣмъ его дѣлаютъ, и каково его значеніе въ системѣ науки. Обществовѣдѣніе XVII вѣка нуждалось въ опредѣленіяхъ потому, что оно хотѣло быть геометрическою наукою, хотѣло, какъ это не разъ повторялось тогда [2]), разсматривать людей и ихъ поступки какъ треугольники, круги и т. п. фигуры: по Декарту весь физическій міръ былъ не болѣе какъ движущеюся геометріею—значитъ, и всякаго рода моральныя движенія должны были быть тоже сведены къ своего рода геометріи. Математическій характеръ проблемъ обществовѣдѣнія XVII вѣка представлялся до того безспорнымъ и очевиднымъ, что, напримѣръ, Гоббесъ, рѣшивъ, какъ ему по

---

[1]) Такъ, напримѣръ, Іеллинекъ опредѣляетъ общество какъ „собирательное понятіе, объединяющее совокупность всѣхъ общественныхъ отношеній между людьми въ одно логическое цѣлое" (см. стр. 58 русскаго перевода его „Права современнаго государства"). Отъ цитированія опредѣленій общества какъ растенія или животнаго мы лучше совсѣмъ воздержимся.

[2]) Гуго Гроцій: De jure belli ac pacis, Prolegomena; Гоббесъ: Elementa philosophica de cive, Epistola dedicatoria; Спиноза: Ethica, Pars III, Praefatio и Tractatus politicus, Cap. I, § IV; Кумберлендъ: De legibus naturae etc., Cap. I, § VIII и т. п.

крайней мѣрѣ хотѣлось вѣрить, проблему гражданской математики, счелъ себя уже eo ipso подготовленнымъ и призваннымъ, такъ сказать, къ математической математикѣ, къ настоящей, чистой математикѣ и, нисколько не смущаясь критикою, предлагалъ вниманію соотвѣтственныхъ спеціалистовъ всякаго рода отсебятину на этотъ счетъ. Въ XIX столѣтіи, когда обществовѣды или совсѣмъ отреклись отъ математики[1]) или же ограничились тѣмъ, что примѣняли ее къ статистикѣ и, отказавшись совсѣмъ отъ попытокъ создать собственную соціальную геометрію, сосредоточили весь свой интересъ на конкретной исторіи, всякія абстрактныя опредѣленія уже утратили свою научную цѣнность; и если ихъ продолжали еще дѣлать по традиціи, значеніе которой было уже почти совсѣмъ забыто, то это былъ просто анахронизмъ.

Стараясь быть своего рода геометріею, новое обществовѣдѣніе XVII вѣка хотѣло вмѣстѣ съ тѣмъ быть вполнѣ положительною наукою, хотѣло при посредствѣ идей объяснить дѣйствительность и притомъ такъ, чтобы онѣ покрывали ее и даже совпадали съ нею. Правда, та теорія познанія, на которую оно опиралось, различала и даже противополагала другъ другу истины идеи и истины факта; и это различіе—различіе моральнаго происхожденія—оказалось, какъ указано

---

[1]) Такъ, напримѣръ, Контъ уже задолго до „Курса позитивной философіи“ осуждалъ „метафизическій предразсудокъ, что внѣ математики не можетъ существовать настоящая достовѣрность“ (Opuscules de philosophie sociale 1819 — 1822. Paris, 1883, стр. 163). Тогда же онъ объявилъ „необходимо невозможнымъ“ (стр. 159) примѣненіе математики къ обществовѣдѣнію и призналъ соотвѣтственную попытку Кондорсе „чистѣйшею химерою“ (стр. 158). Подъ конецъ своей жизни Контъ соглашался признать математику только при условіи ея, какъ онъ выразился, „симпатическаго возрожденія“ (La synthèse subjective d'Auguste Comte, seconde édition, Paris, 1900, стр. 66), сводившагося къ тому, чтобы она очистила религіею свои умственные грѣхи (тамъ же, стр. 68).

ниже, роковымъ для новой моральной науки. Но, приступая къ своей теоретической задачѣ, обществовѣды XVII вѣка не слишкомъ смущались этимъ различіемъ: вѣдь въ естествознаніи оно нисколько не помѣшало возникнуть раціональной, но вмѣстѣ съ тѣмъ и вполнѣ положительной наукѣ; чѣмъ же обществовѣдѣніе было хуже его? Тенденціею къ положительности объясняется, почему, напримѣръ, Гуго Гроцій и позднѣйшіе представители естественнаго права, Хр. Вольфъ и особенно Неттельбладтъ, стремились возможно менѣе расходиться съ дѣйствующимъ законодательствомъ; почему Гоббесъ, видя кругомъ себя всюду, въ Англіи и Франціи, политическій абсолютизмъ или тенденцію къ нему, старался дать естественное объясненіе этому факту, объясненіе, которое многіе и донынѣ не могутъ простить ему, какъ будто онъ проповѣдовалъ то, что онъ просто констатировалъ; почему, наконецъ, Спиноза искалъ идеи только „адэкватныя" дѣйствительности, „ибо —какъ онъ самъ выразился—обладать настоящею идеею значитъ не что иное, какъ въ совершенствѣ или отлично знать вещь" [1]), и называлъ химерою и утопіею сужденіе о людяхъ, „не какъ они суть, а какими желаютъ чтобы они были" [2]); онъ допускалъ только такой „порядокъ и связь идей", который одинаковъ съ „порядкомъ и связью вещей" [3]).

Этимъ естественно подготовлялась вторая тенденція новой общественной науки, тенденція къ имманентности, къ устраненію противоположности между идеаломъ и дѣйствительностью. Эта противоположность—устранима ли она вообще когда-нибудь? — съ древнихъ временъ находила себѣ образное подтвержденіе въ той противоположности неба и земли, которая считалась краеугольнымъ камнемъ старинной физики, дѣлившейся на небесную и земную. И вотъ въ но-

---

[1]) Ethica, Pars II, Propositio XLIII, Schol.
[2]) Tractatus politicus, Cap. I, § I.
[3]) Ethica, Pars II, Propositio VII.

вой физикѣ эта противоположность пала. Небесная гармонія оказалась тождественною съ земною дисгармоніею. Небесныя тѣла утратили свое предполагавшееся своеобразіе и превосходство передъ земными тѣлами. Такимъ образомъ одна изъ благодарнѣйшихъ въ художественномъ [1]) и моральномъ [2]) отношеніи антитезъ лишилась уже права на научное обоснованіе, поскольку по крайней мѣрѣ образцомъ научности почиталась физика. Вотъ обществовѣды XVII вѣка и рѣшили, что, разъ въ „настоящей" наукѣ не различаютъ ни идеальной и реальной дѣйствительности ни вообще идеала и дѣйствительности, то, значитъ, и имъ слѣдуетъ такъ же поступать. Они и объявили, что есть только одна дѣйствительность, и что между нею и совершенствомъ нѣтъ рѣшительно никакой разницы: „подъ реальностью и совершенствомъ — объявилъ Спиноза [3])— я понимаю то же самое". Сообразно съ этимъ и Бога, это, какъ выразился Шарронъ [4]), „послѣднее усиліе нашего воображенія по направленію къ совершенству", Спиноза вполнѣ отождествилъ съ имманентною природою: Богъ ли, природа ли, **Deus sive natura**—разница только въ словахъ. Нѣтъ идеала. Нѣтъ, значитъ, также и различія добра и зла—для настоящей науки по крайней мѣрѣ: „въ природѣ — училъ Спиноза [5])— нѣтъ ничего такого, что могло бы быть приписано ея пороку: она всегда тождественна и вездѣ едина". Гоббесъ называлъ истину и ложь аттрибутами не вещей, а нашихъ разсужденій

---

[1]) Такъ, напримѣръ, у Виктора Гюго:

Et l'éternelle harmonie
Pèse comme une ironie
Sur tout ce tumulte humain.

[2]) Діонъ Хризостомъ стыдилъ людей съ ихъ вѣчною враждою, указывая на небо, гдѣ, не нанося другъ другу ранъ и даже не задѣвая другъ друга, стройно движутся огромныя свѣтила.

[3]) Ethica, Pars III, Definitio VI.

[4]) De la sagesse; стр. 296 амстердамскаго изданія 1662 г.

[5]) Ethica, Pars III, Praefatio.

о вещахъ. Сообразно съ этимъ онъ, напримѣръ, отвергъ традиціонное различіе между правильными и искаженными формами правленія какъ не имѣющее никакого научнаго смысла. Всякія подобнаго рода оцѣнки происходятъ отъ произвола или заинтересованности тѣхъ или иныхъ людей.

Но если на крылахъ гордыни
Познать дерзаешь ты, какъ богъ,—
Не заноси же въ міръ святыни
Своихъ невольничьихъ тревогъ:
Пари, всезрящій и всесильный, —
И съ незапятнанныхъ высотъ
Добро и зло, какъ прахъ могильный,
Въ толпы людскія упадетъ.

Думалъ ли Фетъ, сочиняя эти стихи, что онъ передавалъ задушевнѣйшую теоретическую мечту обществовѣдовъ XVII вѣка?

Наконецъ, въ-третьихъ, новое обществовѣдѣніе подобно механикѣ должно было быть упрощенною наукою, сводившею все многообразіе видимыхъ моральныхъ явленій къ одному какому-нибудь факту или данному; а это данное въ свою очередь надлежало свести къ идеѣ, аксіомѣ или абстрактному закону и тѣмъ осуществить первое требованіе настоящей науки, какъ ее тогда понимали, именно требованіе апріорности и дедуктивности. Такимъ даннымъ для физики было тѣло. Для морали такимъ даннымъ былъ объявленъ человѣкъ. Человѣкъ, это полное противорѣчій существо, приводившее Паскаля одновременно и въ отчаяніе и въ восхищеніе [1]),

[1]) „Что за химера человѣкъ, какая новость, какое чудовище, какой хаосъ, какой предметъ противорѣчій, какое чудо, судья всѣхъ вещей, безсильный, червь земли, хранитель истины, клоака недостовѣрности и заблужденія, слава и отвращеніе вселенной! Кто разберетъ эту спутанность? Право, это превышаетъ догматизмъ и пирронизмъ и всю человѣческую философію. Человѣкъ превышаетъ человѣка“ (Les pensées, стр. 164 тома I парижскаго изданія 1877 г.).

долженъ былъ быть понятъ какъ можно проще, какъ можно естественнѣе. Для этого старались по возможности въ какихъ-нибудь двухъ словахъ опредѣлить „природу" человѣка, индивидуальную или же соціальную [1]; въ послѣднемъ отношеніи мнѣнія колебались между утвержденіемъ Гуго Гроція, что отъ природы люди тяготѣютъ другъ къ другу, и Гоббеса, что, напротивъ, они отъ природы же отталкиваются другъ отъ друга [2]). Такъ или иначе понятая природа человѣка, какъ утверждали, и есть истинный человѣкъ, настоящій человѣкъ, тотъ человѣкъ, который интересуетъ науку. И теорія науки XVII вѣка, какъ упоминалось выше, считала такого человѣка, такую идею человѣка истиною даже и въ томъ случаѣ, если бы ей рѣшительно ничто не соотвѣтствовало въ эмпирической дѣйствительности. Но наука XVII вѣка, стремившаяся къ положительному знанію, вѣрила, что идея человѣка — это не идеалъ, что она адэкватна дѣйствительности.

Таковы были тѣ теоретическія и познавательныя надежды, которыя связывались съ новымъ обществовѣдѣніемъ. Осуществились ли онѣ? — Нѣтъ. Вмѣсто ожидаемаго результата получилось нѣчто для теоретиковъ неожиданное, но само по

---

[1]) Кстати, совсѣмъ напрасно считаютъ т. н. соціальную точку зрѣнія при сужденіи о человѣкѣ и его общежитіи исключительною привилегіею XIX вѣка. Гроцій утверждалъ, что homini proprium sociale; Пуффендорфъ пространно разсуждалъ о socialitas. А Кумберлендъ прямо таки предостерегалъ какъ отъ источника многихъ ошибокъ отъ взгляда на человѣка какъ на изолированное существо — hominem velut solitarium instituere, sine respectu ad alios (De legibus naturae etc., Editio tertia, Lubecae et Francofurti, 1694, стр. 411).

[2]) Впослѣдствіи Руссо избралъ середину и увѣрялъ, что по природѣ человѣкъ въ соціальномъ отношеніи совершенно нейтраленъ. Впрочемъ онъ и этотъ вопросъ запуталъ тѣмъ, что природу человѣка смѣшалъ съ человѣкомъ природы, иначе говоря, съ дикаремъ, котораго при этомъ его сентиментальное воображеніе идеализировало во вкусѣ Папагено изъ Моцартовой „Волшебной флейты".

себѣ совсѣмъ не новое и давнымъ давно извѣстное практическимъ моралистамъ. Несмотря ни на какія ухищренія раціонализмъ, какъ и слѣдовало ожидать, оказался въ приложеніи къ моральнымъ вопросамъ тѣмъ, чѣмъ онъ былъ еще въ древней Греціи и независимо отъ всякихъ теорій, именно отказомъ отъ существующаго и даже отрицаніемъ его во имя болѣе или менѣе отчетливо представляемаго идеала и тѣхъ или иныхъ практическихъ, хотя и не всегда практичныхъ, предложеній для его реализаціи. А онтологическая, имманентная механика такъ и не получилась. И вмѣсто положительной науки получился болѣе или менѣе отрицательный и крытическій идеализмъ.

Такъ, напримѣръ, Гуго Гроцій задумалъ создать раціональное, естественное правовѣдѣніе, аналогичное математикѣ[1]), свободное отъ произвола какъ Божескаго, такъ и человѣческаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ соотвѣтствующее дѣйствительнымъ человѣческимъ отношеніямъ. Въ согласіи съ господствовавшими тогда теоретическими воззрѣніями онъ при этомъ возлагалъ большія надежды на возможно болѣе точныя и методическія опредѣленія[2]). Но надежды не оправдались. Когда Гроцій попробовалъ опредѣлить право и справедливость какъ идеи, онъ убѣдился, что это можно сдѣлать не въ положительномъ, а единственно въ отрицательномъ смыслѣ, именно какъ отсутствіе несправедливости[3]); но и несправедливость опять-таки онъ могъ опредѣлить только отрицательно, именно, какъ все то, что „противно природѣ общества пользующихся разумомъ"[4]).

Такимъ образомъ справедливость оказалась не имманентною идеею, адэкватною дѣйствительности, а моральнымъ тре-

---

[1]) De jure belli ac pacis libri tres, Parisiis, 1625, Prolegomena.

[2]) Тамъ же: in toto opere... proposui, ut definiendi rationes redderem quam maxime evidentes.

[3]) Negante magis sensu, quam aiente, ut jus sit quod iniustum non est (Lib. I, Cap. I, III).

[4]) Тамъ же.

бованіемъ, противопоставлявшимъ дѣйствительно существующему человѣческому общежитію небывалое общество идеально разумныхъ людей. Раціоналистическая теорія не совпадала съ ирраціональною дѣйствительностью. И сообразно съ этимъ только и оставалось, что или пожертвовать теоріею для дѣйствительности или же поступить обратно. Гроцій тяготѣлъ къ положительности. Поэтому онъ предпочелъ первое и, скрѣпя сердце, отказался отъ примѣненія раціоналистической методы къ своей задачѣ. Вотъ онъ и сталъ ссылаться на мнѣніе Аристотеля, что отъ нравственныхъ дисциплинъ нельзя требовать той достовѣрности, которая свойственна математикѣ [1]). Если, заявилъ онъ, въ математикѣ между прямыми и кривыми линіями нѣтъ ничего средняго, то это нельзя сказать про моральную область [2]). Кто желаетъ изучить ее положительно, тому слѣдуетъ, оставивъ апріорныя опредѣленія и дедукціи, признать, что все то, что, какъ мы видимъ, совершается въ дѣйствительности, если не должно, то по крайней мѣрѣ можетъ совершаться [3]). Махнувъ такимъ образомъ рукою на раціонализмъ, Гроцій и сталъ строить свое естественное право почти исключительно a posteriori: сталъ, какъ возмущался Руссо [4]), „основывать право на фактѣ", или, вѣрнѣе, на отдѣльныхъ конкретныхъ фактахъ, а также и главнымъ образомъ на компиляціи изъ всевозможныхъ писателей — древнихъ, средневѣковыхъ и современныхъ; это же кстати дало ему случай, сообразно съ дурнымъ вкусомъ тогдашнихъ ученыхъ, отъ котораго впрочемъ Декартъ уже сумѣлъ освободиться, блеснуть при посредствѣ безчисленнаго множества цитатъ своею дѣйствительно огромною начитан-

---

[1]) Lib. II, Cap. XXIII, I.

[2]) Тамъ же.

[3]) Denique necesse est concedamus fieri posse, quod factum videmus (Lib. II, Cap. XVII, II; ср. Lib. II, Cap. XXIII, I).

[4]) Contrat social, I, II.

ностью—ut aliquid ornamenti accedat, какъ онъ оправдывался передъ читателями.

И Спинозѣ пришлось встрѣтиться въ морали съ несоотвѣтствіемъ между идеею и дѣйствительностью. Очутившись передъ этою альтернативою, онъ, въ отличіе отъ Гроція, предпочелъ идею; но вслѣдствіе этого онъ кончилъ тѣмъ, что изъ міра моральной дѣйствительности перешелъ въ міръ идеала и такимъ образомъ превратилъ теоретическую этику въ практическую и даже, какъ онъ самъ увѣрялъ [1]), направилъ всѣ науки къ одной цѣли, именно къ усовершенствованію человѣка. Какъ упоминалось, Спиноза собирался построить механику человѣческой жизни, раціональную, но совершенно позитивную—ибо, увѣрялъ онъ, „разумъ образуетъ позитивныя идеи прѣжде, чѣмъ негативныя" [2]), и только „ложныя и фиктивныя идеи не содержатъ въ себѣ ничего позитивнаго" [3]). Такая механика должна была замѣнить нормативную, деонтологическую этику онтологическою. Изъ нея исключалось не только все сверхъестественное, но также и все произвольное, все свободное. „Я называю — объяснялъ онъ [4]) — ту вещь свободною, которая существуетъ и дѣйствуетъ исключительно по необходимости своей природы... Я полагаю свободу не въ свободномъ постановленіи, а въ свободной необходимости... Вообрази, что камень, когда онъ продолжаетъ двигаться, размышляетъ и сознаетъ, что онъ, сколько можетъ, стремится продолжать двигаться. И этотъ камень, поскольку онъ сознаетъ свое стремленіе и менѣе всего безразличенъ, будетъ вѣрить, что онъ свободнѣе всѣхъ и что онъ упорствуетъ въ движеніи только по той причинѣ, что онъ желаетъ. Такова же пресловутая человѣческая свобода" и т д. Сообразно

---

[1]) Tractatus de intellectus emendatione etc., Opera, Jenae 1802—3, томъ II, стр. 418.

[2]) Тамъ же, стр. 455.

[3]) Тамъ же, стр. 456.

[4]) Epistola LXII, Opera, томъ I, стр. 664 и слѣд.

съ такимъ отношеніемъ къ ней Спиноза отрекался отъ всѣхъ тѣхъ моральныхъ надеждъ, ожиданій и обѣщаній, которыя обыкновенно связываются съ мыслью о человѣческой свободѣ. Ни для морализированія, ни для идеаловъ, ни для связанныхъ съ ними практическихъ стремленій нѣтъ мѣста въ настоящей теоретической наукѣ. „Въ природѣ вещей все опредѣлено къ тому, чтобы существовать и дѣйствовать извѣстнымъ образомъ“ [1]); опредѣлено до такой степени, что, напримѣръ, „если въ природѣ существуетъ какое-нибудь извѣстное число индивидовъ, необходимо должна быть причина, почему существуютъ эти индивиды и почему ихъ не больше и не меньше; если, напримѣръ, въ природѣ вещей существуетъ 20 человѣкъ, то мало указать причину человѣческой природы вообще— необходимо сверхъ того указать причину, почему ихъ не больше и не меньше, чѣмъ 20“ [2]). Все это должно быть опредѣлено не какими-нибудь сверхъестественными факторами, а своею собственною природою. Вотъ Спиноза и старался опредѣлить природу поступковъ человѣка по возможности съ такою же математическою точностью, съ какою Галилей опредѣлялъ природу паденія камня. Онъ храбро приступилъ къ своей задачѣ, въ увѣренности, что порядокъ и связь идей совпадаютъ съ порядкомъ и связью вещей, что нѣтъ разницы между идеаломъ и дѣйствительностью и что сообразно съ этимъ нечего желать, не къ чему стремиться.

И тѣмъ не менѣе вышло нѣчто совсѣмъ не входившее въ теоретическій планъ Спинозы. Съ одной стороны вмѣсто математическихъ формулъ аналогичныхъ Галилееву закону получились тавтологическія опредѣленія, вродѣ приведенныхъ выше, и полусхоластическая діалектика, и такимъ образомъ выполненіе такъ смѣло и широко задуманной онтологической задачи нисколько не подвинулось впередъ. Съ другой же стороны обычная, традиціонная заурядная практическая мо-

---

[1]) Ethica, Pars I, Propositio XXIX.
[2]) Ethica, Pars I, Prop. VIII, Schol. II.

раль, изгнанная было совсѣмъ Спинозою, была невольно возвращена имъ на ея обычное мѣсто. Чрезвычайно интересно слѣдить за тѣмъ, какъ въ его „Этикѣ“ съ тенденціею къ онтологической моральной механикѣ борется иная чисто практическая тенденція, которая въ концѣ концовъ одолѣваетъ ее, именно попытка рѣшить вѣчный моральный вопросъ о томъ, что дѣлать, какъ жить, стремиться ли къ чему-нибудь и если да, то къ чему именно. Съ одной стороны Спиноза училъ, что истинно и необходимо только то, что существуетъ; съ другой же стороны онъ переносилъ истину и необходимость въ міръ идеала и практической этики: ставилъ вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ правильно жить [1]) и, сохраняя практическое по крайней мѣрѣ различіе добра и зла [2]), строилъ сообразно съ нимъ „идею человѣка какъ образецъ человѣческой природы“ [3]), иными словами моральный идеалъ. По такому идеалу, составленному въ духѣ эллинской „созерцательной жизни“ съ примѣсью разсчетливаго эпикурейства [4]) долженъ жить добродѣтельный мудрецъ. Что же касается остальныхъ людей, то авторъ „Этика“ отнесся къ нимъ съ высокомѣріемъ, не уступавшимъ Платонову. Это — рабы страстей, которые чрезвычайно „рѣдко живутъ согласно велѣнію разума“ [5]), люди несвободные, которыхъ слѣдуетъ держать въ повиновеніи. И такъ какъ „чернь устрашаетъ, если сама не боится“ [6]),

---

[1]) De recta vivendi ratione (Ethica, Pars IV, Appendix).

[2]) Nobis ex usu erit haec vocabula retinere (Ethica, Pars IV, Praefatio).

[3]) Тамъ же.

[4]) Кромѣ самоуспокоенія (Pars IV, Prop. LII), любви къ самому себѣ и заботы о своей пользѣ (Pars IV, Prop. XX), Спиноза рекомендовалъ мудрецу услаждаться ѣдою, питьемъ, запахами, зеленью, музыкою, спортомъ (ludis exercitatoriis) и театромъ (Pars IV, Prop. XLV, Schol.).

[5]) Pars IV, Prop. LIV, Schol.

[6]) Тамъ же.

то Спиноза считалъ полезнымъ внѣдрять въ нихъ смиреніе, раскаянье, надежду и страхъ [1]).

Кромѣ такого способа рѣшенія практической проблемы человѣческаго общежитія, Спиноза предлагалъ еще другой. Такъ какъ, полагалъ онъ, люди не рождены общественными существами а становятся таковыми только болѣе или менѣе искусственнымъ путемъ [2]), то благоустроенная и регулярная общественная жизнь возможна только при соотвѣтственной искусственной конституціи. Предваряя Монтескье, Спиноза сочинилъ въ „Политическомъ трактатѣ“ нѣсколько проектовъ такого устройства государственной машины, чтобы люди, какъ онъ выражался, velint nolint, необходимо поступали такъ, какъ это требуется общимъ благомъ, иначе говоря, какъ это предписывается разумомъ [3]). Такое устройство, надѣялся Спиноза, путемъ внѣшняго принужденія, путемъ юридическихъ и политическихъ законовъ, можетъ заставить людей быть свободными т. е., какъ оказывается, не просто уподобляться падающему камню, а быть людьми sui juris — старое, знакомое юридическое понятіе, — поступающими согласно съ разумомъ [4]).

Такимъ образомъ вмѣсто обѣщанныхъ какихъ-то совсѣмъ не юридическихъ естественныхъ законовъ общежитія, которые Спиноза не менѣе туманно, чѣмъ Монтескье, характеризовалъ какъ какое - то „могущество природы“ [5]), ему, также какъ и Монтескье, пришлось просто сдѣлать новый вкладъ

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt (Tractatus politicus, Cap. V, § II).

[3]) Imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte, vel vi, vel necessitate coacti sint ex rationis praescripto vivere (Cap. VI, § III).

[4]) Cap. II, § XI; Cap. III, § VII.

[5]) Cap. II, § IV.

въ старую литературу о юридической и политической благозаконности. Удивительнаго въ этомъ не было рѣшительно ничего. То понятіе раціональнаго закона, которое было усвоено и даже присвоено новою механикою, возникло первоначально въ юриспруденціи. И возвращенное изъ механики въ общественный міръ, оно не могло не пріобрѣсти вновь свое старое значеніе, какъ бы ни расходились съ нимъ связывавшіяся съ этимъ магическимъ словомъ теоретическія упованія. Такъ какъ дальнѣйшія судьбы проблемы моральной и соціальной механики связаны именно съ этимъ словомъ, то необходимо вернуться къ его исторіи.

Съ расширеніемъ императорскаго полновластія юриспруденція древняго Рима превратилась въ какое-то свѣтское богословіе, и ея дальнѣйшее развитіе пошло рука объ руку съ догматическимъ богословіемъ. Законъ сталъ означать норму, исходящую отъ высшей власти — небеснаго императора въ богословіи или земного бога въ правовѣдѣніи—и предписывающую подчиненный твари извѣстнаго рода поведеніе. Характеръ такихъ нормъ измѣнялся въ зависимости отъ того, кому приписывалась ихъ иниціатива: высшей ли волѣ или высшему разуму. Въ первомъ случаѣ онѣ разсматривались какъ волеизъявленія, которыя свободны, даже произвольны, зависятъ отъ усмотрѣнія, легко могутъ быть измѣнены или даже совсѣмъ отмѣнены. Во второмъ случаѣ ихъ считали неизмѣнными и непреложными. Въ богословіи оба эти воззрѣнія конкуррировали другъ съ другомъ, порождая безконечные и запутанные споры или же еще болѣе запутанные компромиссы. Школы, болѣе тяготѣвшія къ раціонализму, естественно склонялись къ признанію верховенства божественнаго, или, какъ онѣ предпочитали выражаться, вѣчнаго разума, который ставился ими выше произвола, хотя бы и божественнаго. Но такъ какъ это обезличивало Бога, устраняло чудеса и отнимало у религіи такой важный для субъективнаго чувства моментъ, какъ вѣру въ возможность благодатной, сверхъестественной помощи въ тѣхъ или иныхъ затрудненіяхъ, вызванныхъ вполнѣ естественными причинами, то богословскому раціонализму не только

не удалось вытѣснить богословскій волюнтаризмъ, но, напротивъ, пришлось не безъ усилій отстаивать свое собственное существованіе.

Въ правовѣдѣніи дѣло приняло, хотя и не сразу, болѣе благопріятный для раціонализма оборотъ. Тотъ матеріалъ, который болонскіе юристы унаслѣдовали отъ древняго Рима, именно Юстиніановъ сборникъ, первоначально обосновывался не раціонально, а волюнтарно. Источникомъ содержавшихся въ немъ нормъ почитался священный и даже обожествленный римскій императоръ, этотъ верховный повелитель, воля и даже произволъ котораго объявлялись закономъ. Не то законъ, что естественно и разумно, а то законъ, что повелѣлъ императоръ. Юристамъ же предоставлялось только догматически интерпретировать и комментировать непогрѣшимую волю августѣйшаго законодателя; вѣрнѣе, и это скромное право отнималось у нихъ, ибо Юстиніанъ даже интерпретацію объявилъ исключительною привилегіею законодателя. Въ такомъ именно значеніи былъ первоначально воспринятъ Юстиніановъ сборникъ въ Болоньѣ. Воля санкціонировавшихъ его римскихъ императоровъ считалась обязательною не только для бывшаго Равеннскаго экзархата, но, въ силу извѣстной фикціи о перенесеніи имперіи на западъ, также и на всемъ континентѣ западной Европы, что было торжественно подтверждено Фридрихомъ Барбароссою. Но такой крайній волюнтаризмъ держался не слишкомъ долго. Первое отступленіе отъ него было сдѣлано уже Ирнеріемъ, который приступилъ къ самостоятельной экзегезѣ римскихъ законовъ. За этимъ первымъ шагомъ послѣдовали и дальнѣйшіе. Явились другіе глоссаторы и комментаторы и заслонили своимъ авторитетомъ непосредственный текстъ и букву законовъ. Но авторитетъ ихъ притязалъ уже на раціональность. Ихъ комментарій замѣнялъ текстъ закона не потому, что вмѣсто воли священныхъ императоровъ подставлялъ волю какихъ-то докторовъ права, тоже дерзавшихъ провозглашать для простыхъ смертныхъ слишкомъ циничный принципъ: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas, — а потому, что онъ, какъ предполагалось, лучше изъяснялъ разумъ этой воли, давалъ

ей разумное основаніе и истолкованіе. По мѣрѣ того какъ римская старина все болѣе и болѣе отходила въ безвозвратное прошлое, ея законы пріобрѣтали все болѣе и болѣе безличное, неволевое, абстрактное значеніе. И, наконецъ, они были признаны писанымъ разумомъ (ratio scripta). Не потому обязательны законы Юстиніанова сборника, что такъ захотѣлъ тотъ или иной императоръ, а потому, что въ нихъ содержатся проредактированныя законодателемъ естественныя и необходимыя предписанія разума.

Въ связи съ этимъ римскіе законы утратили значеніе положительныхъ описательныхъ нормъ, опиравшихся на конкретные факты общежитія. Утратили отчасти потому, что средневѣковая общественность уже не соотвѣтствовала тѣмъ порядкамъ и фактамъ, которые „вкратцѣ описывались" римскими юристами, отчасти же потому, что юридическое откровеніе, содержавшееся въ Юстиніановомъ сборникѣ, подобно религіозному откровенію, содержавшемуся въ священномъ писаніи, было оторвано отъ исторической почвы и превращено въ систему абстрактныхъ, внѣпространственныхъ и внѣвременныхъ истинъ. Тотъ „духъ системы", котораго, какъ упоминалось выше, французскіе философы XVIII вѣка не могли простить Декарту, былъ порожденіемъ средневѣкового схоластическаго раціонализма и вполнѣ естественно вытекалъ изъ его своеобразнаго положенія по отношенію къ вопросу объ истинѣ. Древнегреческій раціонализмъ искалъ истину и соглашался принять ее только подъ условіемъ, чтобы она была доказана, чтобы, какъ выражался Платонъ, былъ „данъ и доказанъ разумъ" (Респ. 531E); съ этою именно цѣлью онъ и прибѣгъ къ діалектикѣ, надѣясь съ ея помощью индуктивнымъ путемъ довести свое изслѣдованіе до вершины всѣхъ наукъ и ихъ послѣдней цѣли (Респ. 534E), именно до „самаго разума" (Респ. 511B), до „самой истины" (Респ. 533A), до „самаго начала" (Респ. 533D), до „начала всего" (Респ. 511B); и только тогда, думалъ онъ, возможна настоящая дедуктивная наука, держащаяся желѣзными и алмазными умоза-

ключеніями, которыхъ не разорветъ никакая человѣческая сила. Средневѣковой раціонализмъ, бывшій въ услуженіи у теологіи, не могъ уже такъ разсуждать. Вмѣсто того, чтобы искать истину, онъ утверждалъ, что она уже дана въ видѣ откровенія. И это откровеніе онъ объявилъ раціональнымъ. Въ немъ нѣтъ лжи, нѣтъ противорѣчій, нѣтъ вообще ничего ирраціональнаго. Если послѣ этого для схоластики и оставалась умственная задача—въ отличіе отъ мистики, которая безъ всякихъ посредствующихъ логическихъ операцій, такъ сказать, очертя голову, бросалась навстрѣчу Божеству и получала, какъ ей по крайней мѣрѣ казалось, непосредственное озареніе отъ него, — то она могла состоять только въ приведеніи данной уже истины въ порядокъ, въ систематическую связь. Такимъ образомъ какъ для богословія, такъ и для правовѣдѣнія возникла задача: превратить путемъ „суммъ" и иныхъ пріемовъ то пестрое и гетерогенное откровеніе, которое заключалось въ ихъ священныхъ книгахъ, въ систему отвлеченныхъ понятій, всѣ подробности которой были бы строго согласованы между собою по правиламъ формальной логики. Юридическій памятникъ римской старины, носившій на себѣ слѣды многовѣковой соціальной драмы народа, успѣвшаго сойти съ исторической сцены, слѣдовало преобразовать въ стройную систему „писанаго разума". Такъ еще въ средніе вѣка было положено начало т. н. юриспруденціи понятій.

Какое же значеніе могли имѣть для средневѣковой общественности раціонализованные и сведенные въ систему римскіе законы? Значеніе естественныхъ законовъ уже не въ томъ статическомъ или онтологическомъ смыслѣ, который соединяли съ ними римскіе судебные практики, а въ томъ деонтологическомъ смыслѣ, который имѣли ихъ публицистическія мечты. Иными словами, это уже были законы не положительные, а идеальные, идеалъ законодательной политики или человѣческаго поведенія. И это было вполнѣ понятно. Тѣ нормы, которыя были кодифицированы въ Юсти-

ніановомъ сборникѣ, были послѣднимъ словомъ многовѣковой исторіи античнаго народа, выработавшаго несравненно болѣе высокую общественную культуру, чѣмъ феодализмъ, сословность и т. п. сравнительно еще первобытныя формы общественности юныхъ варварскихъ народовъ средневѣковья, дѣлавшихъ первые и робкіе, еще неуклюжіе шаги на культурномъ пути. Сообразно съ этимъ эти нормы шли впереди этого пути, были чѣмъ-то вродѣ того огненнаго столба, который давалъ направленіе древнимъ евреямъ въ пустынѣ. Вѣрнѣе, онѣ даже не шли. Онѣ покоились въ своемъ суверенномъ величіи, какъ вѣчныя и неизмѣнныя истины разума, какъ неподвижная путеводная звѣзда общественнаго прогресса, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ происходилъ или, по крайней мѣрѣ, въ какомъ о немъ мечтали публицисты, считавшіе себя передовыми. Въ сущности, еще въ XVIII вѣкѣ подъ громкимъ названіемъ естественныхъ правъ человѣка и гражданина стремились къ тому, что нѣкогда входило въ положительныя права полнаго римскаго гражданства.

Такимъ образомъ юриспруденція въ союзѣ съ богословіемъ подготовила къ эпохѣ возрожденія понятіе закона какъ абстрактной нормы того, что должно совершаться на основаніи чистаго разума. Вотъ тогда новое естествознаніе и стало разсуждать о своихъ собственныхъ законахъ. Объяснялось это тѣмъ, что въ физической природѣ обнаружилось гораздо больше порядка, чѣмъ думали до тѣхъ поръ. А, какъ выражались еще древніе публицисты, гдѣ порядокъ, тамъ и законъ, гдѣ εὐταξία, тамъ и εὐνομία. Юридическія аналогіи сами собою напрашивались. И къ нимъ дѣйствительно стали прибѣгать въ физикѣ. Такъ, напримѣръ, Монтэнь, а вслѣдъ за нимъ и Бэконъ стали требовать отъ изслѣдователя, чтобы онъ „интерпретировалъ" природу вещей. Кеплеръ выразился какъ-то, что и у физическаго міра есть свои пандекты [1]).

---

[1]) Verissimae igitur planetarum Inclinationes ad Regiam viam, causaeque et quantitates et plagae motuum, limitum et Nodorum,

И, подобно тому какъ юристы читали въ книгѣ Юстиніана, физики стали, какъ выразился Галилей, читать въ книгѣ природы, написанной не буквами, а кругами, треугольниками и иными геометрическими фигурами. Юристы мало реагировали на этихъ физическихъ конкуррентовъ съ ихъ механическими законами. Вызывалось это не тѣмъ, что они отстали отъ настоящей науки и были невосприимчивы къ новымъ теоретическимъ теченіямъ, а скорѣе тѣмъ, что для нихъ въ этомъ не было ничего новаго. То, что въ естествознаніи означало переворотъ, было имъ уже давнымъ давно извѣстно. Въ объектахъ ихъ науки не оказалось рѣшительно ничего новаго: ни въ бракѣ, ни въ наслѣдованіи, ни въ обязательствахъ ничто не измѣнилось. Что же касается новой методы, то нова она была не для нихъ, а для физиковъ. Словомъ, ихъ ничѣмъ нельзя было удивить. И въ сущности они были не совсѣмъ неправы. Недаромъ изъ всѣхъ дѣлавшихся въ XVII столѣтіи болѣе или менѣе неудачныхъ попытокъ перенести въ соціальный міръ точку зрѣнія и методу новой физики или ничего не вышло или же вышло старое юридическое ученіе объ общественномъ договорѣ. Не для юристовъ, а для физиковъ вопросъ о законахъ и притомъ естественныхъ, раціональныхъ законахъ былъ проблемою. А что у человѣческаго общества есть законы, отчасти хорошіе, отчасти плохіе, что они могли бы быть лучше и что они должны быть естественны, во всемъ этомъ никто и не думалъ сомнѣваться. Моральный и соціальный смыслъ не только закона, но даже естественнаго закона, закона природы былъ до того еще ясенъ, что, напримѣръ, Кумберлендъ озаглавилъ свое нравственное разсужденіе просто „О законахъ природы", не прибѣгая къ дальнѣйшимъ поясненіямъ. Онъ понималъ своихъ читателей. И его читатели понимали его. Никакихъ недоразумѣній и не вышло.

---

haec inquam et caetera hujus modi latent in Pandectis aevi sequentis и т. д. (Epitome Astronomiae Copernicanae, стр. 932 франкфуртскаго изданія 1635 г.).

Старые моральные естественные законы не могли ни слиться съ новыми физическими естественными законами ни тѣмъ менѣе, какъ къ этому и донынѣ тщетно стремится нравственный матеріализмъ, подчиниться имъ, во - первыхъ, потому, что ихъ объекты были слишкомъ различны—что можетъ быть общаго между нравственностью и протяженіемъ? —а во-вторыхъ, потому, что ихъ связывали не съ дѣйствительностью, а съ такъ или иначе понятымъ идеаломъ. Новая физическая наука, къ своему пріятному удивленію, все болѣе и болѣе находила порядокъ, гармонію, словомъ, идеальную и, какъ особенно настаивала тогдашняя философія, разумную закономѣрность въ эмпирически данной дѣйствительности не только небесной, но и земной. Между тѣмъ въ общественномъ мірѣ было не то—дѣло происходило отчасти въ концѣ XVI вѣка, отчасти же и главнымъ образомъ въ XVII вѣкѣ, въ эпоху тридцатилѣтней войны на континентѣ Европы и политическихъ революцій въ Англіи. Какъ ни старались иные обществовѣды того времени раціонализировать въ своихъ теоріяхъ и такую дѣйствительность, даже и имъ не легко было признать въ ней осуществленіе всѣхъ тѣхъ законовъ, которые ихъ нравственное сознаніе постулировало какъ дѣйствительно разумные и дѣйствительно естественные законы. Даже тѣ далеко не идеальныя нормы, которыя содержались въ книгѣ Юстиніана, совсѣмъ еще не соотвѣтствовали реальной дѣйствительности.

И это въ извѣстномъ смыслѣ означало не столько превосходство моральной дѣйствительности передъ физическою, сколько, напротивъ, ея недостатокъ, ея, если можно такъ выразиться, отсталость: между тѣмъ какъ въ физическомъ космосѣ давно уже установилась если не навсегда, то надолго, гармонія, правильная закономѣрность, нравственный міръ все еще находится въ состояніи не то безформеннаго туманнаго пятна, хаоса, не то какихъ-то первобытныхъ катаклизмовъ. Это могло означать превосходство моральнаго міра въ томъ только видѣ, въ какомъ онъ могъ бы или же долженъ былъ бы

быть, если бы онъ дѣйствительно обладалъ тою гармоніею, о которой болѣе или менѣе упорно мечтаютъ, кажется, всѣ. И сообразно съ этимъ моральная закономѣрность переносилась въ идеальное будущее, въ міръ если не неосуществимаго, то неосуществленнаго. Пока же—какъ утверждаютъ пессимисты или же слишкомъ притязательные идеалисты, это пока можетъ продолжаться вѣчно—проблема такой закономѣрности, если мы всетаки продолжаемъ интересоваться ею и хотимъ принять участіе въ ея рѣшеніи, перестаетъ быть онтологическою и становится деонтологическою, перестаетъ быть теоретическою и становится практическою, перестаетъ быть Спинозовою и становится Кантовою. Эта перемѣна, какъ было указано, произошла уже со Спинозою: затѣявъ было не то моральную геометрію вродѣ Эвклидовой, не то моральную астрономію вродѣ Ньютоновой, онъ кончилъ составленіемъ практической программы личной и публичной жизни, училъ о томъ, какъ долженъ вести себя мудрецъ и сочинялъ проекты конституцій.

Эти проекты должны были рѣшить, уже не онтологически, а деонтологически такъ интриговавшую Спинозу проблему соціальной механики, проблему механическаго состоянія людей. Для ея рѣшенія онъ проектировалъ внѣшнія нормы, учрежденія, такое расположеніе государственной машины, чтобы люди принуждены были, хотя бы и противъ воли, поступать закомѣрно или разумно. Въ совершенно такомъ же смыслѣ понимали, тоже практически, проблему соціальной механики и Монтескье, когда онъ строилъ свое знаменитое ученіе о политическихъ противовѣсахъ, Руссо, когда онъ предлагалъ законодателю стать Архимедомъ человѣческаго общежитія, и вообще всѣ тѣ публицисты XVIII вѣка, которые возлагали такія надежды на просвѣщеннаго и дѣятельнаго деспота и сообразно съ этимъ, стращая или во всякомъ случаѣ озадачивая читателей своими механистическими утвержденіями, принявшими къ тому же у многихъ изъ нихъ матеріалистическій характеръ, занимались въ сущности старинною проблемою благозаконности, рѣшавшеюся ими въ радикальномъ смыслѣ. Но либеральное рѣшеніе было, пожалуй, послѣдовательнѣе. Дѣло въ

томъ, что механика, какъ указано выше (см. стр. 122), была не просто наукою о движеніи тѣлъ, а наукою о свободномъ движеніи тѣлъ, дедуцировавшею законы ихъ движенія, какъ, такъ сказать, правила, по которымъ они свободно, но необходимо, должны исполнять свою физическую обязанность. Тѣла автоматичны, потому что они автономны. Значитъ, и въ человѣческомъ общежитіи наступленіе идеальнаго механическаго состоянія возможно не черезъ посредство внѣшняго принужденія, внѣшней организаціи, внѣшнихъ законовъ, а черезъ посредство внутренняго закона людей. Сообразуясь съ нимъ, они могутъ или по крайней мѣрѣ должны дѣйствовать свободно, но не произвольно, а такъ, какъ это необходимо. Благодаря такому своеобразному обороту, который приняло дѣло, прямыми преемниками той проблемы соціальной механики, которая въ XVII вѣкѣ занимала Гоббеса и Спинозу, въ XVIII вѣкѣ оказались физіократы и Адамъ Смитъ, вообще основатели либеральной и классической политической экономіи съ одной стороны, съ другой же стороны Кантъ съ его категорическимъ императивомъ.

Изъ тѣхъ двухъ способовъ практическаго рѣшенія проблемы „естественнаго", между которыми, какъ упоминалось выше (см. стр. 40), колебались еще древніе публицисты, именно радикальнаго и либеральнаго, Смитъ предпочелъ рѣшеніе либеральное. Естественнымъ онъ призналъ такой порядокъ общежитія, которому люди сами собою слѣдовали бы, если бы были свободны главнымъ образомъ отъ вмѣшательства властей, и при соблюденіи котораго въ хозяйственныхъ отношеніяхъ установилась бы такая же гармонія, какая наблюдается въ физическомъ космосѣ, исправно и безпрепятственно соблюдающемъ свой естественный механическій законъ. Если Мальтусъ, возражая Годвину, видѣвшему источникъ всѣхъ золъ въ правительствахъ, призналъ ничтожными общественныя послѣдствія даже вредныхъ политическихъ учрежденій и видѣлъ естественный и даже, какъ онъ старался доказать, математическій законъ въ дисгармоніи, существующей

въ общежитіи, то Смитъ, соглашаясь съ нимъ въ отрицательномъ отношеніи къ правительственному вмѣшательству, склоненъ былъ видѣть въ наличной дисгармоніи не столько естественный порядокъ, сколько противоестественное послѣдствіе именно такого вмѣшательства. Естественный порядокъ онъ рисовалъ какъ такой идеальный строй, который водворился бы, если бы этого не было, и если бы люди были совсѣмъ свободны. Безъ всякаго искусственнаго воздѣйствія закона [1]) простая и не хитрая система естественной свободы [2]) сама собою создастъ гармонію, порядокъ и дѣйствительную закономѣрность общества. Дайте только человѣку свободу преслѣдовать личную выгоду, и это естественно и необходимо заставитъ его избрать самый выгодный для общества путь [3]). Такимъ образомъ ту тенденцію искать suum utile [4]), которую Спиноза рекомендовалъ мудрецу, Смитъ призналъ основаніемъ той человѣческой „природы" вообще, изъ которой, какъ упоминалось выше, полагалось исходить въ соціальной механикѣ. И онъ считалъ дѣйствительнымъ, настоящимъ общественнымъ порядкомъ, аналогичнымъ тому естественному порядку, который существуетъ въ физическомъ мірѣ, только тотъ порядокъ, который выводился имъ изъ этой человѣческой природы. Если конкретная дѣйствительность не соотвѣтствуетъ этому идеальному порядку, то, значитъ, тѣмъ хуже для дѣйствительности, тѣмъ она несовершеннѣе. Зато, чѣмъ больше она будетъ совершенствоваться, тѣмъ больше она будетъ приближаться къ этому естественному порядку, соотвѣтствующему настоящей природѣ человѣка. Адамъ Смитъ вполнѣ подписался бы подъ однимъ очень характернымъ въ этомъ отношеніи замѣчаніемъ

---

[1]) Изслѣдованіе о природѣ и причинахъ богатства народовъ, кн. IV, гл. VII (томъ VII, стр. 522 русскаго перевода П. А. Бибикова, 1866 г.).

[2]) Кн. IV, гл. IX (томъ II, стр. 608).

[3]) Кн. IV, гл. II (томъ II, стр. 261).

[4]) Ethica, Pars IV, Propositio XX.

Курно, пытавшагося уже въ XIX вѣкѣ продолжать и притомъ ordine geometrico традицію классической дедуктивной политической экономіи: „теорія богатствъ, согласно съ понятіемъ, которое мы пытались дать о ней, была бы безъ сомнѣнія не болѣе какъ досужею спекуляціею, если бы абстрактная идея богатства или мѣновой цѣнности, на которой она основана, слишкомъ удалялась отъ того, что представляютъ богатства въ состояніи нашихъ общественныхъ привычекъ; то же самое было бы съ гидростатикою, если бы устройство жидкостей, наиболѣе распространенныхъ въ природѣ, слишкомъ удалялось отъ гипотезы совершенной жидкости; но таково вліяніе прогрессивной цивилизаціи, что она непрерывно тяготѣетъ приблизить реальныя измѣнчивыя отношенія къ абсолютному отношенію, до котораго мы поднялись путемъ абстракціи" [1]).

Также, какъ и Смитъ, представляли себѣ естественную закономѣрность и французскіе „экономисты", шедшіе еще дальше его въ томъ отношеніи, что они притязали на математическую достовѣрность своихъ разсужденій. Они мечтали, не хуже чѣмъ Спиноза, о соціальной геометріи, основанной на очевидности. Но эта геометрія казалась имъ уже призванною не констатировать существующее, а безошибочно опредѣлить идеалъ должнаго. Этотъ идеалъ, не зависящій отъ человѣческаго произвола, и считался ими настоящимъ естественнымъ закономъ всякаго общежитія. Сообразно съ этимъ, какъ объявилъ Дюпонъ де Немуръ, „что называется законодательною властью, состоитъ не въ томъ, чтобы создавать, а въ томъ, чтобы провозглашать законы" [2]). „Ни люди ни ихъ правительства не дѣлаютъ и не могутъ дѣлать законовъ. Вотъ почему говорятъ: законодатель, законодательство, и никогда не рѣшились сказать: законодѣлатель, законодѣланіе" [3]). Поло-

---

[1]) Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses, Paris, 1838, стр. 13.

[2]) Collection des principaux économistes. Les physiocrates, Paris, 1846, часть I, стр. 348.

[3]) Тамъ же, стр. 390.

жительное законодательство должно дѣйствовать non ratione imperii, sed imperio rationis. Какъ объявилъ Кенэ, оно можетъ состоять „только въ декларацiи естественныхъ законовъ" [1]), образующихъ идеальный, вѣчный и неподвижный „архитипъ" [2]) нормальнаго общежитія, тотъ его „естественный и существенный порядокъ", который съ такою убѣжденностью, если не убѣдительностью проповѣдовался физiократами. Этотъ порядокъ, увѣряли они, также необходимъ, деспотически необходимъ, какъ и Эвклидова геометрія. Эвклидъ, писалъ Мерсье де ла Ривьеръ,—настоящій деспотъ; и геометрическія истины, которыя онъ намъ преподалъ, суть поистинѣ деспотическіе законы. Какъ эти законы, такъ и законы естественнаго порядка общежитія основываются на доказательствѣ, и на очевидности иначе говоря, на разумѣ. А такъ какъ разумъ написанъ въ душѣ каждаго человѣка, то разумный человѣкъ не можетъ по усмотрѣнію признать или отвергнуть ихъ. Онъ необходимо долженъ имъ подчиниться. Между очевиднымъ и произвольнымъ нѣтъ середины [3]). Для познанія же того, что основано на явной и „публичной" [4]) очевидности, вполнѣ, оказывается, достаточно прирожденнаго человѣческаго разума. Ничего больше не требуется также и для того, чтобы осуществить его на практикѣ. Менѣе всего нужны для этого тѣ сложныя политическія машины, которыми Монтескье (а до него еще Спиноза) надѣялся, такъ сказать, перехитрить человѣка и заставить его, волею или неволею, поступать согласно съ разумомъ. „Сила очевидности —увѣрялъ Мерсье де ла Ривьеръ — въ самой очевидности; поэтому ясно, что чуть очевидность познана, ея сила стано-

---

[1]) Oeuvres économiques et philosophiques, Francfort, Paris, 1888, стр. 376.

[2]) Тамъ же, стр. 374.

[3]) L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, Londres, 1767, стр. 137.

[4]) Тамъ же, стр. 164.

вится непреодолимою; противовѣсы она можетъ встрѣтить только въ невѣжествѣ; но, чтобы его обезоружить, достаточно его просвѣтить" [1]). Для введенія идеальнаго порядка не нужны даже новые люди [2]): вполнѣ достаточно просвѣтить старыхъ людей. Тогда они непремѣнно признаютъ естественный законъ; а признавъ его, они его и осуществятъ. И тогда наступитъ „физіократія", настоящее царство природы, въ которомъ „міръ идетъ самъ собою" [3]), въ которомъ люди, получившіе, по принципу laissez faire, laissez passer, полную свободу, будутъ дѣйствовать не произвольно, а, напротивъ, такъ, какъ это необходимо и неизбѣжно предписывается естественнымъ закономъ. И тогда водворится порядокъ, этотъ ненарушимый законъ духовъ, какъ гласилъ эпиграфъ книги Мерсье де ла Ривьера, заимствованный у Мальбранша. Порча такого порядка, разъ признаннаго, будетъ невозможна, „соціально невозможна" [4]), какъ невозможенъ поголовный переходъ людей отъ истины къ заблужденію [5]).

Сущность этого идеальнаго порядка характеризовалась физіократами съ одной стороны чисто формально, съ другой же стороны какъ совершенно опредѣленный конкретный строй. Формальная сторона естественнаго порядка или естественнаго закона сводилась отчасти къ Спинозову принципу suum esse conservare и suum utile quaerere, изъ котораго, какъ и Адамъ Смитъ, они выводили и общественное благо [6]), отчасти же, хотя и въ болѣе юридической, чѣмъ моральной формѣ, приблизительно къ тому же, что представлялъ категорическій императивъ Канта, именно къ требованію поступать по отношенію къ другимъ такъ, какъ мы хотѣли бы, чтобы другіе

---

[1]) Тамъ же, стр. 162.
[2]) Тамъ же, стр. 435.
[3]) Тамъ же, стр. 447.
[4]) Тамъ же, стр. 471.
[5]) Тамъ же, стр. 471.
[6]) Тамъ же, стр. 35, 40, 150 и др.

поступали по отношенію къ намъ. „Мы можемъ заключить —увѣрялъ Мерсье де ла Ривьеръ—всю абсолютную справедливость въ одной и единой аксіомѣ: нѣтъ правъ безъ обязанностей и нѣтъ обязанностей безъ правъ" [1].

Что же касается матеріальнаго, конкретнаго идеала, то, въ отличіе отъ Ад. Смита, которому онъ рисовался въ видѣ дѣятельной и предпріимчивой промышленной буржуазіи, физіократы представляли его себѣ какъ идиллическое общество поземельныхъ собственниковъ, причемъ въ обоихъ случаяхъ отъ правительствъ ожидалась только защита отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ. „Состояніе поземельнаго собственника, увѣрялъ Мерсье де ла Ривьеръ, — это наилучшее изъ соціально возможныхъ состояній" [2]; „собственность, безопасность, свобода — вотъ общественный порядокъ въ его цѣломъ" [3].

Было что-то трогательное въ томъ искреннемъ простодушіи, съ которымъ „Мирабо, столь знаменитый подъ названіемъ друга людей, и докторъ Кенэ, прозванный Конфуціемъ Европы" [4] утверждали, что всѣ общественные недостатки такъ легко устранимы, что всѣхъ безъ исключенія людей можно убѣдить, и что, убѣдившись, всѣ люди непремѣнно, съ правильностью машины будутъ исполнять свой соціальный долгъ. При желаніи было надъ чѣмъ посмѣяться. И это не преминулъ сдѣлать Гриммъ [5]. Но было надъ чѣмъ и приза-

---

[1] Тамъ же, стр. 16.

[2] Тамъ же, стр. 23.

[3] Тамъ же, стр. 446.

[4] Les physiocrates, II partie, стр. 655 (слова эти принадлежатъ Бодо).

[5] „По вторникамъ собираются у Мирабо. Начинаютъ съ того, что хорошо обѣдаютъ. Затѣмъ пашутъ, копаютъ, роютъ, выкорчевываютъ и не оставляютъ во Франціи ни единой пяди земли безъ цѣны. И пропахавъ такимъ образомъ въ теченіе цѣлаго дня въ хорошемъ салонѣ, лѣтомъ въ прохладѣ, зимою при добромъ огнѣ, они разстаются вечеромъ, довольные и въ полной

думаться, по крайней мѣрѣ теоретическимъ обществовѣдамъ: вѣдь это было послѣднее слово попытокъ создать, по крайней мѣрѣ раціоналистическимъ путемъ, путемъ „истинъ идеи", соціальную геометрію или соціальную механику.

Вѣрнѣе, это было предпослѣднее слово. Послѣднее слово было сказано не физіократами, а Кантомъ, философія котораго не столько открывала новую эру, сколько замыкала циклъ тѣхъ теоретическихъ проблемъ, которыя возникли благодаря математическому естествознанію XVII вѣка. Онъ уже вполнѣ ясно, въ отличіе отъ Спинозы, сознавалъ, что естественный законъ моральнаго міра можетъ быть только практическимъ, деонтологическимъ закономъ. Болѣе того. Онъ „обосновалъ" это на той же самой раціоналистической философіи, изъ которой въ приложеніи къ физическому міру онъ выводилъ механическую науку. И вотъ онъ задумалъ какъ можно болѣе методически и безупречно въ теоретическомъ отношеніи сформулировать нравственный законъ. Что же получилось? Категорическій императивъ. Иными словами — если не считать тѣхъ замысловатыхъ дедукцій, которыми Кантъ „обосновывалъ" его, а также того моральнаго интеллектуализма и тѣхъ метафизическихъ „постулатовъ", которые онъ присоединилъ къ нему, — нравственное требованіе, популярное еще по крайней мѣрѣ со временъ Моисея и высказывавшееся не разъ и тѣми, которые или совсѣмъ не помышляли ни о какихъ теоретическихъ философіяхъ, или же исповѣдовали совершенно иныя и даже враждебныя раціонализму теоріи [1]). И вотъ такой

увѣренности, что они сдѣлали королевство болѣе цвѣтущимъ". Такъ изображалъ онъ своимъ корреспондентамъ собранія физіократовъ (Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister etc., изданіе M. Tourneux, томъ VII, стр. 431).

[1]) Такъ, напримѣръ, мы у Ла Меттри находимъ такое разсужденіе: „Какъ мы опредѣлимъ теперь естественный законъ? Это — чувство, которое учитъ насъ, что́ мы не должны дѣлать,

нравственный законъ, такое старое моральное правило оказались тѣмъ единственнымъ отвѣтомъ, который строгій и послѣдовательный теоретическій раціонализмъ могъ дать на вопросъ о моральной механикѣ, послѣ того какъ попытки, дѣлавшіяся въ иномъ направленіи, потерпѣли неудачу. Если бы всѣ люди дѣйствовали на основаніи категорическаго императива, иначе говоря, на основаніи нравственнаго закона, они дѣйствовали бы свободно, но необходимо. Тогда можно было бы дедуцировать всѣ человѣческіе поступки такъ же, какъ механика дедуцируетъ свободныя движенія тѣлъ, исправно исполняющихъ свой физическій долгъ. Тогда не было бы разницы между идеаломъ и дѣйствительностью. Тогда ноуменальный человѣкъ слился бы съ человѣкомъ эмпирическимъ. И тогда моральный міръ упростился бы. Всѣ дѣйствовали бы одинаково, по одному и тому же закону. Поэтому автономная моральная жизнь была бы въ своемъ родѣ жизнью автоматическою. И, значитъ, тогда была бы дѣйствительно возможна онтологическая моральная механика, т. е. настоящая раціональная и вмѣстѣ съ тѣмъ положительная наука о человѣческомъ мірѣ.

Пока этого нѣтъ — а самъ Кантъ считалъ болѣе чѣмъ вѣроятнымъ, что этого никогда не будетъ, — раціональная дедуктивная наука о человѣкѣ и его моральныхъ дѣлахъ, аналогичная механикѣ, возможна не въ качествѣ положительной науки, объясняющей реальную дѣйствительность, а единственно въ качествѣ вѣчно неосуществимаго моральнаго требованія. Міръ дѣйствительности — это міръ исторіи. А исторія, это вѣчное imperfectum, никогда не можетъ породить раціональную науку—какъ это доказывалъ не кто иной какъ Шеллингъ, доказывалъ тогда, когда онъ еще всецѣло принадлежалъ раціонализму и XVIII вѣку, вполнѣ искренно при-

---

посредствомъ того, что мы не желали бы, чтобы намъ это дѣлали“ (L'homme machine, Leyde, 1748, стр. 60).

нималъ чужія мысли за свои собственныя и отстаивалъ ихъ со всѣмъ жаромъ своихъ 19 лѣтъ. Настоящее знаніе, увѣрялъ онъ въ концѣ XVIII вѣка [1]), есть только полное и законченное знаніе. Полузнанія же нѣтъ. Или, вѣрнѣе, полузнаніе есть просто незнаніе. Полнота же знанія—знаніе математическое. И сообразно съ этимъ необходимо сдѣлать методу математики универсальною [2]), необходимо растворить всѣ наши знанія въ ней [3]). Гдѣ уже достигнуто такое знаніе, тамъ уже нѣтъ мѣста для исторіи. И наоборотъ, гдѣ еще есть исторія, тамъ еще нѣтъ настоящаго знанія; „поэтому у иныхъ сфера ихъ историческихъ познаній находится въ обратномъ отношеніи къ сферѣ ихъ настоящаго знанія" [4]). Что же касается человѣческой исторіи, то о ней никогда не можетъ быть вполнѣ законченнаго и, значитъ, совершеннаго знанія. Она не представляетъ, какъ думалъ Мендельсонъ, правильныхъ, періодически повторяющихся цикловъ [5]). Она предполагаетъ съ одной стороны идеалъ, съ другой стороны безконечно разнообразныя отклоненія отъ него [6]). Эти откло-

---

[1]) Werke, Abtheil. I, Band I, стр. 461 и слѣд. Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere, ob eine Philosophie der Geschichte möglich sey.

[2]) Тамъ же, стр. 462.

[3]) Тамъ же, стр. 463.

[4]) Тамъ же, стр. 472.

[5]) Тамъ же, стр. 466.

[6]) Тамъ же, стр. 469. Такое отношеніе къ исторіи чрезвычайно характерно для раціоналистовъ XVIII вѣка. Кантъ смотрѣлъ на исторію не какъ на процессъ интересный самъ по себѣ, а какъ на рядъ недоразумѣній, рядъ болѣе или менѣе неудачныхъ экспериментовъ надъ одною и тою же задачею, причемъ онъ интересовался не экспериментами, а задачею. Задача же эта формулировалась имъ въ двухъ, трехъ словахъ. Весь смыслъ всемірной исторіи, излагавшейся Кантомъ на какихъ-нибудь десяти страницахъ—не то, что у Шлоссера или Лорана,—сводился для него къ тому, что вотъ уже сколько вѣковъ и даже тысяче-

пенія во всей ихъ совокупности никакъ не могутъ быть опредѣлены апріори и математически. А, значитъ, исторія какъ раціональная наука невозможна.

лѣтій на всемъ земномъ шарѣ грубымъ эмпирическимъ путемъ рѣшается проблема всемірнаго гражданства; при этомъ тратится масса силъ, физическихъ и моральныхъ, приносятся безчисленныя жертвы—и все это совершенно напрасно, только для того, чтобы въ концѣ концовъ убѣдиться въ томъ, въ чемъ насъ и безъ всего этого убѣждаетъ разумъ (Idee ze einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Siebenter Satz).

VII.

Въ началѣ XIX вѣка въ теоретической философіи произошла революція, по своему радикализму не уступавшая той, которая произошла въ началѣ XVII вѣка. Прежніе взгляды на истину и на пути ея познанія были почти совсѣмъ отброшены. И на сцену выступили новая теорія истины, новая формулировка научной проблемы, даже новый теоретическій языкъ, или безпощадно изгонявшій старые термины или же дававшій имъ совершенно новое значеніе, нерѣдко прямо противоположное прежнему. Сообразно съ этимъ измѣнилось также и пониманіе философовъ предшествовавшихъ двухъ вѣковъ и тѣхъ проблемъ, которыя они ставили и по мѣрѣ своихъ силъ старались рѣшить. Такъ, напримѣръ, составилось совершенно новое представленіе о Спинозѣ. Судьба его въ этомъ отношеніи настолько характерна, что на ней необходимо остановиться нѣсколько подробнѣе.

Въ своихъ философскихъ произведеніяхъ, также какъ и въ опытахъ по библейской критикѣ, Спиноза былъ раціоналистомъ чистой воды; онъ не признавалъ иной истины, кромѣ аксіомъ и опредѣленій математической достовѣрности и тѣхъ послѣдствій, которыя можно было вывести изъ нихъ строго логическимъ путемъ; не признавалъ иной реальности, кромѣ той, которая можетъ быть сведена къ физической или моральной геометріи. Онъ не былъ деистомъ какъ большинство философовъ XVII и XVIII вѣка, нуждавшихся съ легкой руки Декарта въ однократномъ трансцен-

дентномъ „щелчкѣ" со стороны Бога для приведенія въ движеніе космическаго автомата. Даже въ такомъ религіозномъ минимумѣ видѣлъ онъ „прибѣжище невѣжества" и „великое препятствіе науки". Не былъ онъ и пантеистомъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить его съ Толандомъ. Оба они примыкали къ естественной философіи XVII вѣка и оба они старались такъ или иначе покончить съ тѣмъ дуализмомъ Бога и природы (физической или моральной), который такъ безпокоилъ всѣхъ вообще философовъ этого вѣка. И вотъ, если Мальбраншъ, чтобы покончить съ этимъ дуализмомъ, отказался отъ природы ради Бога, то Спиноза поступилъ наоборотъ и отказался отъ Бога ради природы. Толандъ же не предпочелъ ни Бога природѣ, ни природу Богу, а соединилъ ихъ въ одно цѣлое. Такимъ образомъ Мальбраншъ рѣшалъ альтернативу акосмически, Спиноза атеистически, и только Толандъ – теокосмически или иначе пантеистически. И сообразно съ этимъ природа изъ предмета научнаго изученія превратилась для него въ предметъ религіознаго поклоненія. Онъ сочинилъ цѣлый культъ природы съ особыми обрядами, предварявшими затѣянный Контомъ культъ человѣчества: сюда входило и воззваніе къ музамъ и граціямъ [1]) и какой-то чрезвычайно туманный „философскій канонъ" [2]), въ которомъ едва ли не рѣшающее слово принадлежало дилеттантскимъ разсужденіямъ Цицерона о природѣ. Что могъ имѣть общаго со всѣмъ этимъ Спиноза? Не пантеизмъ, а атеизмъ означала его знаменитая формула: Deus sive natura. Богъ—это просто синонимъ природы. Такъ, если видѣть въ немъ причину міра, то онъ не внѣ міра, а въ самомъ мірѣ. Болѣе того, онъ и есть этотъ самый міръ, который есть causa sui. Поэтому совсѣмъ безразлично, какъ мы выражаемся: Богъ ли, природа ли, Deus sive natura — разница только въ словахъ,

---

[1]) Pantheisticon sive Formula celebrandae Sodalitatis Socraticae etc., Cosmopoli (sic), 1720, стр. 48, 53, 64.

[2]) Тамъ же, стр. 58.

а не въ существѣ дѣла. Существо же дѣла состоитъ въ томъ, что міръ механиченъ и что даже мораль въ этомъ отношеніи должна быть вполнѣ аналогична физикѣ; настоящая научная истина можетъ быть установлена только геометрическимъ порядкомъ.

Очевидно, Спиноза былъ очень далекъ отъ религіозной метафизики и отъ пантеизма т. е. отъ ученія, которое понимаетъ міръ какъ живое органическое цѣлое и всюду усматриваетъ опять-таки живого Бога. И вотъ почему, какъ онъ ни распространялся о „любви", правда только „интеллектуальной", къ Богу, въ его „Этикѣ" увидѣли „широчайшее окно для атеизма" [1]), даже болѣе того „катехизисъ атеизма" [2]), „систему атеизма" [3]). И если уже Бэйль считалъ умѣстнымъ приходить по этому поводу въ притворный ужасъ, сквозь который для посвященнаго глаза довольно отчетливо проглядывала интимная симпатія атеиста безсистемнаго къ систематическому атеисту, то можно себѣ представить, какъ отнеслись къ „этому атеистическому Эвклиду" [4]) въ богословскихъ и богословствовавшихъ сферахъ. Его не хотѣли даже называть его настоящимъ именемъ, и изъ „благословеннаго" Бенедикта его превратили въ „проклятаго" Маледикта [5]). Осо-

---

[1]) Выраженіе филолога Гревія въ письмѣ къ Лейбницу. См. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt, томъ I, стр. 115.

[2]) Выраженіе Пуаре. См. Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor. Editio altera, Amstelodami, 1685, стр. 217, ср. стр. 721 и слѣд.

[3]) Выраженіе Бэйля. См. Dictionnaire historique et critique, cinquième édition, tome quatrième, à Basle, 1738, стр. 253.

[4]) См. Benedictum de Spinoza, Atheismi convictum publico eruditorum examini sistent praeses M. Jacobus Staalkopff etc., Vitembergae, 1705, § VIII.

[5]) См. напримѣръ, Christiani Kortholti De tribus impostoribus magnis liber, denuo editus cura Sebastiani Kortholti, Hamburgi, 1701, стр. 75 и 98.

бенно усердно нападали на Спинозу за его безбожіе въ Германіи [1]), т. е. въ той именно странѣ, гдѣ впервые въ началѣ XIX вѣка его возвели въ мистики и даже святые.

Взглядъ на Спинозу какъ на атеиста перешелъ и въ XVIII столѣтіе. Философія этого столѣтія, поскольку она касалась религіи, ставила альтернативу: деизмъ или атеизмъ. О пантеизмѣ и не думали: въ знаменитой французской „Энциклопедіи“ слово это совсѣмъ отсутствовало [2]). И вотъ Спинозу считали представителемъ атеистическаго рѣшенія альтернативы, представителемъ настолько характернымъ, что „спинозизмъ“ сталъ нарицательнымъ именемъ всякаго безбожія вообще, независимо отъ того, чѣмъ оно доказывалось, и даже, доказывалось ли оно вообще. И когда, напримѣръ, Монтескье въ „Защитѣ Духа законовъ“ отрицалъ наличность спинозизма въ своей знаменитой книгѣ [3]), то это не значило, что онъ отказывался отъ ея практической соціально-механической задачи, которая въ сущности вполнѣ совпадала съ задачею „Политическаго трактата“ Спинозы; это значило, что онъ отказывался отъ предположенія, что эта задача несовмѣстима съ религіею, которую, какъ онъ предупредительно заявилъ при этомъ, онъ не только вполнѣ признавалъ, но еще и любилъ [4]). Если въ XVIII вѣкѣ всѣ знали, что Спиноза былъ атеистъ, то далеко не всѣ знали, какимъ путемъ онъ пришелъ къ безбожію, плодомъ какихъ научныхъ стремленій и пріемовъ оказалось оно. Онъ былъ притчею во языцѣхъ; и поэтому всякій, и не читая его, зналъ о немъ то, что тогда вообще полагалось знать о немъ. Кто же, въ видѣ исключе-

---

[1]) См. M. Grunwald, Spinoza in Deutschland, Berlin, 1897, стр. 25 и особенно L. Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin, 1895, стр. 9 и слѣд.

[2]) См. томъ XI.

[3]) Panthéon littéraire, Oeuvres complètes de Montesquieu, Paris, 1838, стр. 531.

[4]) Стр. 532.

нія, пробовалъ всетаки читать его, тѣмъ его философія казалась уже скучною и неясною. Массильонъ жаловался на неудобочитаемость его „Этики"—„этого непроходимаго хаоса, этого труда запутанности и мрака, гдѣ, кромѣ безбожія, все непонятно" [1]). Вольтеръ тоже жаловался на запутанность философіи Спинозы, на его плохой латинскій языкъ и увѣрялъ, что во всей Европѣ не было и десяти человѣкъ, которые бы прочли его отъ начала до конца; самъ онъ едва ли вполнѣ принадлежалъ къ числу этихъ десяти человѣкъ: онъ зналъ, что Спиноза былъ атеистъ [2]), и это для него было вполнѣ достаточно.

Кто зато дѣйствительно читалъ Спинозу, хорошо его понималъ и даже могъ бы ему сочувствовать, если бы его умъ не былъ въ плѣну у его сердца, такъ это злѣйшій врагъ Спинозы Якоби. И вотъ для Якоби спинозизмъ былъ тоже синонимомъ атеизма. Онъ отказывался видѣть въ немъ даже „космотеизмъ" [3])—новое понятіе, введенное французскими переводчиками „Естественной исторіи" стараго Плинія. И онъ понималъ, что таково неизбѣжное послѣдствіе всякаго раціонализма, всякаго, какъ онъ любилъ выражаться [4]), „чисто логическаго энтузіазма". Плѣненный, въ качествѣ „язычника

---

[1]) Nourrisson, Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris 1866, стр. 123.

[2]) Въ поэмѣ Les systèmes онъ его такъ характеризовалъ:

Alors un petit Juif au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célebré,
Caché sous le manteau de Descartes son maître,
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand être:
Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas;
Je crois l'avoir prouvé par mes mathématiques.

[3]) Werke, томъ IV, часть I, стр. 217.

[4]) См., напримѣръ, Werke, томъ III, стр. 61, томъ I, часть I. стр. XII.

умомъ, но христіанина всѣмъ своимъ чувствомъ" [1]), неотразимою силою ея замысла, если не выполненія, онъ съ безсильнымъ ужасомъ констатировалъ, что настоящій раціонализмъ, поскольку онъ преслѣдуетъ теоретическія цѣли, всегда будетъ тяготѣть къ спинозизму — что бы ни говорилъ Мендельсонъ. Единственное, поистинѣ героическое средство противъ этого, единственный способъ вырваться изъ стальныхъ оковъ Спинозовой діалектики Якоби видѣлъ въ отдѣленіи христіанской души отъ языческаго разума, въ передачѣ философскаго верховенства чувству и въ т. п. пріемахъ, которые онъ самъ характеризовалъ Лессингу какъ salto mortale [2]).

Такъ понимали Спинозу еще въ концѣ XVIII вѣка. Такъ разсуждалъ Якоби еще и въ XIX вѣкѣ вплоть до своей смерти (въ 1819 году). Но молодое поколѣніе новаго столѣтія, поставившее въ лицѣ Шеллинга [3]) ворчливому старику памятникъ еще при его жизни, разсуждало уже совсѣмъ не такъ. Оно открыло какого-то совсѣмъ новаго Спинозу въ авторѣ „Этики", вѣрнаго союзника и предтечу ихъ мечтательности, и сообразно съ этимъ стали подкрѣплять свои пантеистическія и даже мистическія утвержденія ссылками на этого систематическаго безбожника и геометриста. „Спинозу —писалъ Фридрихъ Шлегель [4]),— какъ мнѣ кажется, постигла та же судьба, что и добраго, стараго Сатурна басни. Новые боги низвергли властнаго съ высокаго трона науки. Онъ удалился въ священный мракъ фантазіи; и тамъ онъ живетъ вмѣстѣ съ другими титанами въ почетномъ изгнаніи. Удержите его здѣсь! Пусть въ пѣніи музъ воспоминаніе о быломъ господствѣ расплавится въ тихую тоску. Пусть онъ сниметъ

---

[1]) Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel, Leipzig, 1825—7, томъ II, стр. 478.

[2]) Werke, томъ IV, часть I, стр. 59.

[3]) Werke, Abtheil. I, Band VIII, стр. 19 и слѣд.

[4]) См. Athenaeum, стр. 189 новаго берлинскаго изданія (Pan Verlag).

съ себя военные доспѣхи системы, раздѣлить жилище въ храмѣ новой поэзіи вмѣстѣ съ Гомеромъ и Данте и пріобщится къ ларамъ и домашнимъ друзьямъ каждаго боговдохновеннаго поэта".

Начало такому новому пониманію Спинозы положилъ, кажется, Шлейермахеръ, эта странная личность, которая была возможна только въ тогдашнюю полную противорѣчій эпоху: нѣмецкій Боссюе, отецъ новѣйшей протестантской ортодоксіи и вмѣстѣ съ тѣмъ завсегдатай фривольныхъ романтическихъ кружковъ, апологетъ „Люцинды", которую онъ называлъ религіознымъ произведеніемъ и отъ которой онъ ожидалъ чуть ли не обновленія всего рода человѣческаго, наперсникъ католичествовавшихъ грѣшницъ и салонный аббатъ протестантства; защитникъ и систематикъ религіозной догмы, утверждавшій вмѣстѣ съ тѣмъ, что истина это не болѣе какъ порожденіе „особенностей" тѣхъ или иныхъ единичныхъ людей. Въ своихъ „Рѣчахъ о религіи", въ которыхъ онъ отказывался связывать религію съ разумомъ не только теоретическимъ, какъ это дѣлали картезіанцы, но даже и практическимъ, какъ это дѣлалъ Кантъ, и обосновывалъ ее, также какъ и Якоби, на чувствѣ, онъ вдругъ совершенно неожиданно [1]) предложилъ „посвятить прядь волосъ" не кому иному какъ Спинозѣ и притомъ не просто Спинозѣ, а „святому, изгнанному Спинозѣ, полному религіи и полному святого духа", Спинозѣ, котораго „насквозь проникалъ высокій міровой духъ" и котораго во второмъ изданіи онъ уподобилъ „благочестивому и христолюбивому Новалису". Спиноза и Новлисъ! Новалисъ этотъ пророкъ нѣмецкой романтики, дѣйствительно видѣлъ въ Спинозѣ родственную натуру, но только потому, что онъ понималъ его какъ „богопьянаго человѣка" [2]), а спи-

---

[1]) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zweite Rede.

[2]) Novalis Schriften, kritische Neuausgabe von Ernst Heilborn, Berlin, 1901, томъ II, часть I, стр. 344.

нозизмъ — какъ „пересыщеніе божественностью" [1]) или даже „сладострастное знаніе" мистическаго характера: „Спиноза— писалъ онъ—и другіе съ замѣчательнымъ инстинктомъ искали все въ теологіи и сдѣлали теологію сѣдалищемъ интеллигенціи; Спинозова идея категорическаго, императивнаго, красиваго и совершеннаго знанія, знанія, удовлетворяющаго само по себѣ, знанія уничтожающаго всякое остальное знаніе и пріятно поднимающаго познавательную похоть, — короче, сладострастнаго знанія, такая идея, лежащая въ основѣ всякаго мистицизма, въ высочайшей степени интересна" [2]). Вотъ какъ стали разсуждать о Спинозѣ!

Въ подобномъ же духѣ высказывался и Фридрихъ Шлегель, этотъ растрепанный романтикъ, начавшій „ироніею" и кончившій католичествомъ. Въ Спинозѣ онъ видѣлъ не сухого раціоналиста, а, напротивъ, поэта и даже мистика. „Въ самомъ дѣлѣ — писалъ онъ въ „Рѣчи о миѳологіи", — я едва понимаю, какъ можно быть поэтомъ и не почитать Спинозу, не любить его и не отдаться ему всецѣло. У Спинозы вы находите начало и конецъ всякой фантазіи, чистый ароматъ, который невидимо видимо паритъ надъ цѣлымъ" [3]). „Если я такъ настаиваю на Спинозѣ—продолжалъ онъ, — то потому, что я на этомъ примѣрѣ могъ самымъ рѣзкимъ и отчетливымъ образомъ подтвердить мою мысль о цѣнности и важности мистики и ея отношеніи къ поэзіи. Спиноза это

---

[1]) Тамъ же, стр. 363.

[2]) Тамъ же, стр. 182. Не менѣе характерны математическіе фрагменты Новалиса. Они начинаются такъ, что подъ ними смѣло подписались бы Декартъ или Спиноза; кончаются же они такъ, что подъ ними могъ подписаться только Новалисъ: „понятіе математики есть понятіе науки вообще; всѣ науки должны поэтому стать математикою" (тамъ же, стр. 222); „безъ энтузізма нѣтъ математики" (стр. 233); „жизнь боговъ есть математика" (тамъ же); и, наконецъ, „къ математикѣ можно прійти только черезъ богоявленіе" (тамъ же).

[3]) Athenaeum, новое изданіе (Pan Verlag), стр. 190.

всеобщее основаніе и опора для каждаго индивидуальнаго рода мистицизма" [1]). Слѣдуетъ ли удивляться, что, такъ понявъ Спинозу, нѣмецкій романтизмъ призналъ его своимъ патрономъ вмѣстѣ съ Бёме. „Попробуйте—взывалъ Фридрихъ Шлегель—разсмотрѣть древнюю миѳологію, полную Спинозы и тѣхъ воззрѣній, которыя нынѣшняя физика должна вызвать въ каждомъ мыслящемъ, и все предстанетъ передъ вами въ новомъ блескѣ и жизни" [2]).

Такая тенденція нѣмецкаго романтизма вполнѣ совпадала съ теоретическою программою того нѣмецкаго „позитивизма" первой половины XIX вѣка, о которомъ рѣчь будетъ еще впереди. И вотъ почему, если съ одной стороны Мишеле считалъ отцомъ этого позитивизма романтика Ф. Шлегеля, то съ другой стороны Ноакъ имѣлъ полное основаніе провозгласить позитивиста Шеллинга „философомъ романтики par excellence" [3]). Въ качествѣ такового Шеллингъ вполнѣ раздѣлялъ отношеніе Шлейермахера, Новалиса и Шлегеля къ Спинозѣ. Онъ считалъ себя спинозистомъ, даже, болѣе того, новымъ Спинозою. И въ этомъ отношеніи онъ конкурриро-валъ не съ кѣмъ инымъ какъ съ Гете, котораго Гейне назвалъ „Спинозою поэзіи". Шеллингъ, этотъ „воскресшій Спиноза",—какъ, можетъ быть, не безъ ироніи его назвалъ Гете, который былъ слишкомъ великъ самъ по себѣ, чтобы искать для себя сходства съ кѣмъ бы то ни было другимъ,—превратилъ бывшую математическую естественную философію, которую украшали имена Кеплера, Галилея и Ньютона, въ туманную натурфилософію, покинувшую науку вообще и математику въ частности ради того, что она называла поэзіею, и надолго скомпрометтировавшую въ глазахъ ученыхъ спеціалистовъ какъ себя самое, такъ и всякую философію вообще. И такую

---

[1]) Тамъ же, стр. 194.

[2]) Тамъ же, стр. 193.

[3]) L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, Berlin, 1859, томъ I, стр. 72.

натурфилософію, которая по принципу „тождества" или „безразличія" очеловѣчивала матеріальную природу, зато матеріализировала и все человѣческое и находила поэму тамъ, гдѣ до тѣхъ поръ искали математическую или нравственную задачу, Шеллингъ назвалъ „спинозизмомъ физики" [1]). Когда въ „Изложеніи своей системы философіи" (1801 г.) онъ изобразилъ свою натурфилософію въ видѣ болѣе или менѣе афористическихъ параграфовъ, среди которыхъ попадаются и такіе: „§ 157. Животное—это желѣзо органической природы, растеніе—вода" [2]), онъ утверждалъ, что онъ при этомъ былъ вполнѣ солидаренъ со Спинозою какъ по содержанію философіи, такъ и по формѣ, какъ по существу проблемы, такъ и по методѣ ея разрѣшенія [3]). И, наконецъ, въ довершеніе всего, когда Якоби въ своей старческой работѣ „О божественныхъ вещахъ и ихъ откровеніи" (1811 г.) напалъ на пантеистическую философію тождества, не совсѣмъ кстати пристегнувъ къ ней своего вѣчнаго, неотразимаго врага, именно атеиста Спинозу, —Шеллингъ, возражая ему, обвинялъ, напротивъ, его самого въ атеизмѣ и при этомъ ссылался на авторитетъ Спинозы. Какъ измѣнились времена и вмѣстѣ съ ними всѣ философскія оцѣнки!

Новый нѣмецкій взглядъ на Спинозу перешелъ и во Францію. Когда Викторъ Кузенъ съ цѣлью расширить свои скудныя юношескія познанія въ области философіи вообще и нѣмецкой философіи въ частности, о которой, по собственному признанію, онъ на первыхъ порахъ судилъ главнымъ образомъ по „блестящимъ облакамъ книги г-жи Сталь" [4]), отправился въ 1817 году въ Германію, ему тамъ всѣ твердили о Спинозѣ, новомъ Спинозѣ, настолько для него новомъ, что въ бесѣдѣ о немъ съ Шлейермахеромъ онъ дѣлалъ „тысячу

---

[1]) Werke, Abth. I, Band III, стр. 273.
[2]) Werke, Abth. I, Band IV, стр. 211.
[3]) Тамъ же, стр. 113.
[4]) Fragments et souvenirs, Paris, 1857, стр. 58.

возраженій“ [1]). Кончилось однако тѣмъ, что и онъ не выдержалъ и вернулся во Францію съ новымъ Спинозою. „Спинозова Этика — сталъ онъ увѣрять, — какъ она ни загромождена въ духѣ времени геометрическими формулами, есть въ сущности мистическій гимнъ, полетъ и вздохъ души... Спиноза—это индійскій муни, персидскій суфи, монахъ-энтузіастъ; авторъ, котораго болѣе всего напоминаетъ этотъ мнимый атеистъ, — это неизвѣстный авторъ Подражанія Іисусу Христу“ [2]). Такой взглядъ раздѣляли Жуффруа, французскій переводчикъ Спинозы Сэссе и др. И такимъ образомъ объ этомъ картезіанцѣ и раціоналистѣ составилось такое странное представленіе, что въ 60-хъ годахъ одинъ французскій академикъ взывалъ къ Декарту противъ Спинозы [3]), а въ 80-хъ годахъ другой академикъ объявилъ Спинозу потому мало подходящимъ для своего отечества философомъ, что „Франція не мистична: она любитъ ясныя и хорошо отграниченныя идеи“ [4]).

То настроеніе которымъ была порождена происшедшая въ началѣ XIX вѣка революція въ теоретической философіи, можетъ быть охарактеризовано короче всего „въ новыя времена такъ часто употреблявшимся словомъ позитивнаго“, какъ выразился Баадеръ [5]) почти одновременно съ появленіемъ перваго тома Контова „Курса позитивной философіи“. Въ чемъ же состояла сущность позитивизма?

---

[1]) Тамъ же, стр. 139.

[2]) Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. Cinquième édition. Philosophie moderne, I partie, Paris, 1866, стр. 122.

[3]) Nourrisson. Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris, 1866, стр. 305.

[4]) Paul Janet. Le spinozisme en France (Revue philosophique, томъ XIII, 1882, стр. 132).

[5]) Franz von Baader's sämtliche Werke, Leipzig, 1851—1860, томъ I, стр. 332.

Если, какъ это по большей части дѣлаютъ, считать отцомъ позитивизма Августа Конта и, опираясь главнымъ образомъ на первыя двѣ лекціи перваго тома „Курса позитивной философіи", видѣть въ немъ не болѣе какъ трезвый эмпиризмъ, преслѣдующій исключительно „познавательную" задачу, полагающійся только на опытъ и не признающій иного знанія, кромѣ „координаціи фактовъ", иной методы, кромѣ „хорошо скомбинированнаго употребленія разсужденія и наблюденія"[1]), то позитивизмъ означаетъ просто элементарную научность. Въ этомъ смыслѣ онъ также старъ, какъ и наука. И въ такомъ случаѣ совершенно непонятно, причемъ тутъ вообще Контъ. Возникновеніе позитивизма слѣдуетъ тогда относить не только къ Протагору, какъ это дѣлалъ Э. Лаасъ[2]), но еще къ гораздо болѣе древнимъ, анонимнымъ временамъ, когда человѣкъ сталъ вообще впервые вкушать отъ древа познанія. Однако такое пониманіе далеко не исчерпываетъ ни сущности позитивизма, какъ спеціальной доктрины—недаромъ же въ совершенно опредѣленную эпоху понадобилось это новое понятіе, можно сказать, совсѣмъ не употреблявшееся въ философіи еще до конца XVIII вѣка[3]),—ни того смысла, который соединялъ съ нимъ тотъ, кого (вполнѣ ли правильно, это другой вопросъ) считаютъ его основателемъ, именно Контъ. „Позитивное — объяснялъ онъ въ „Призывѣ къ консерваторамъ"—означаетъ одновременно реальное, полезное, достовѣрное, точное, органическое, относительное и даже симпатичное"[4]). Такіе разнообразные и нѣсколько сбивчивые при-

[1]) Cours de philosophie positive, 4-ое изд., томъ I, стр. 99 и 9.

[2]) Idealismus und Positivismus, I Theil, Berlin, 1879, стр. 188.

[3]) Въ XIII томѣ извѣстной французской „Энциклопедіи" XVIII вѣка, вышедшемъ въ 1765 году, упоминается только о грамматическомъ, алгебраическомъ и юридическомъ значеніи термина „позитивный", причемъ въ первыхъ двухъ случаяхъ позитивное противополагается негативному.

[4]) Все это напечатано у Конта курсивомъ. См. Appel aux conservateurs, Paris, août, 1855, soixante-septième année de la grande crise, стр. 17.

знаки, научные и ненаучные, теоретическіе и практическіе. Контъ соединялъ съ понятіемъ позитивности не только въ 1855 году, къ которому относится эта характеристика, или же въ 1848 году, когда появилось его „Разсужденіе о совокупности позитивизма“, которому онъ и тогда приписывалъ всѣ только что приведенные аттрибуты [1]), словомъ, послѣ „Курса позитивной философіи“, но и гораздо ранѣе, еще до появленія „Курса“. Пропагандировавшійся Контомъ уже съ 1819 года, позитивизмъ былъ провозглашенъ имъ почти во всѣхъ его подробностяхъ въ 1822 году, въ „Планѣ научныхъ работъ, необходимыхъ для преобразованія общества“. И вотъ, какъ показываетъ уже заглавіе, главная цѣль, которая при этомъ преслѣдовалась, носила не столько научный, познавательный, сколько практическій, общественный характеръ. Позитивизмъ, согласно этому плану, долженъ былъ быть не столько координаціею фактовъ, сколько средствомъ для прекращенія „анархіи умовъ“ [2]), той „глубокой нравственной и политической анархіи, которая, повидимому, угрожаетъ обществу близкимъ и неизбѣжнымъ разложеніемъ“ [3]). Въ качествѣ такого средства позитивизмъ означалъ „органическую доктрину, которая заставила бы королей покинуть ретроградное направленіе, а народы—направленіе критическое“ [4]), которая создала бы новое „моральное правительство“ [5]), призванное въ качествѣ „истинной компактной и активной коалиціи“ [6]), повидимому, конкуррировать не съ кѣмъ инымъ какъ съ тогдашнимъ священнымъ союзомъ монарховъ. Такимъ образомъ позитивизмъ призывался и къ познанію объективной истины,

---

[1]) Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris, 1848, стр. 56 и слѣд.

[2]) Opuscules de philosophie sociale 1819 — 1822, Paris, 1883, стр. 88 и 94.

[3]) Тамъ же, стр. 60.

[4]) Тамъ же, стр. 72.

[5]) Тамъ же, стр. 95.

[6]) Тамъ же, стр. 96.

и къ соціальному преобразованію, и къ успокоенію взволнованной мысли и чувства. Иначе говоря, онъ означалъ не только новую науку, но еще новую соціальную программу и даже новую религію. Такое же значеніе придавалъ Контъ этому ученію также и въ „Курсѣ позитивной философіи". Не говоря уже о томъ внѣнаучномъ общественномъ призваніи, которое онъ соединялъ съ нимъ начиная съ IV тома, мы уже въ первомъ томѣ, во второй лекціи находимъ такое тяжеловѣсное, какъ по большей части всегда у Конта, заявленіе: „Наконецъ, послѣднее качество, которое я уже теперь долженъ отмѣтить въ томъ, что я назвалъ позитивною философіею, и которое безъ сомнѣнія болѣе всякаго другого заслуживаетъ всеобщаго вниманія, потому что оно теперь важнѣе всего для практики, это то, что она можетъ быть разсматриваема какъ единственная солидная основа общественнаго преобразованія, долженствующаго прекратить состояніе кризиса, въ которомъ такъ давно находятся самые цивилизованные народы... Великій политическій и нравственный кризисъ современныхъ обществъ сводится въ конечномъ итогѣ къ умственной анархіи. Наше самое тяжкое зло состоитъ дѣйствительно въ томъ глубокомъ расхожденіи, которое существуетъ теперь между всѣми умами по отношенію ко всѣмъ основнымъ правиламъ, устойчивость которыхъ есть первое условіе истиннаго общественнаго порядка. Пока единичные умы путемъ единодушнаго соглашенія не примкнутъ къ извѣстному числу основныхъ идей, способныхъ образовать общую соціальную доктрину, нельзя отъ себя скрывать, что состояніе народовъ останется со всею необходимостью существенно революціоннымъ, несмотря на всѣ политическіе палліативы, которые могутъ быть приняты, и будетъ въ дѣйствительности вмѣщать лишь временныя учрежденія. Равнымъ образомъ достовѣрно, что, разъ можетъ быть достигнуто это единство умовъ въ одной и той же общности принциповъ, то подходящія учрежденія вытекутъ изъ этого необходимо, не давая мѣста никакимъ тяжкимъ потрясеніямъ, потому что самый

большой безпорядокъ будетъ уже разсѣянъ этимъ однимъ фактомъ“ [1]).

Итакъ программа позитивизма у Конта гораздо сложнѣе, чѣмъ по большей части утверждаютъ. Принадлежитъ ли ея иниціатива ему, а если нѣтъ, то кому именно? — Вообще принято не сомнѣваться, что родоначальникъ позитивизма – Контъ. Онъ тоже былъ того же мнѣнія. Отрекаясь отъ учителей и не признавая соперниковъ, онъ отказывалъ даже Сенъ-Симону въ правѣ на первородство: будучи по отношенію къ нему не болѣе какъ, такъ сказать, апостоломъ Павломъ, онъ почти не хотѣлъ признать его даже своимъ Іоанномъ Предтечею. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ искалъ себѣ предшественниковъ въ болѣе или менѣе отдаленномъ прошломъ. „Чѣмъ больше у насъ будетъ предшественниковъ — писалъ онъ, — тѣмъ больше мы будемъ значить: слѣдуетъ казаться древнимъ, чтобы хорошо укорениться въ умахъ“ [2]); и сообразно съ этимъ въ VI томѣ курса онъ относилъ начало позитивизма къ среднимъ вѣкамъ, этому, какъ онъ выразился, „настоящему источнику всѣхъ позднѣйшихъ великихъ трансформацій“ [3]). Въ дѣйствительности позитивизмъ вовсе не былъ такъ древенъ, какъ Контъ хотѣлъ, чтобы это казалось; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не былъ настолько новъ, чтобы онъ вправѣ былъ считаться его основателемъ. Иначе говоря, Контъ совсѣмъ напрасно стремился внушить какъ другимъ, такъ, повидимому, и самому себѣ два не особенно совмѣстимыя другъ съ другомъ представленія: именно, съ одной стороны, что онъ, не хуже чѣмъ Гегель, увѣнчивалъ своею философіею всемірный умственный процессъ, подготовлявшій ее съ первыхъ же своихъ шаговъ; съ другой же стороны, что онъ вполнѣ ори-

---

[1]) Cours de philosophie positive, 4-е изданіе, томъ I, стр. 40 и слѣд.

[2]) Auguste Comte et la philosophie positive, par E. Littré, deuxième édition, Paris, 1864, стр. 39.

[3]) Cours de philosophie positive, 4 изд., томъ VI, стр. 194.

гиналенъ, что у него нѣтъ совсѣмъ предшественниковъ, что все его ученіе создано имъ однимъ, вышло изъ его собственной головы какъ легендарная Минерва изъ головы Юпитера. Контъ скорѣе завершалъ, чѣмъ открывалъ новую философскую эру. Онъ былъ не Колумбомъ, а Веспуччи позитивной Америки. Или, вѣрнѣе, онъ даже и этимъ не былъ, потому что не онъ открылъ позитивную философію и не онъ далъ ей ея названіе.

Вопросу о предшественникахъ и соперникахъ Конта изслѣдователи его философіи удѣляютъ много вниманія. Но при этомъ они обыкновенно исходятъ изъ слишкомъ односторонняго и далеко не исчерпывающаго сущность дѣла пониманія позитивизма; обыкновенно удовлетворяются сопоставленіемъ Конта съ Сенъ-Симономъ, Бюрденомъ, Бруссэ, Юмомъ, Кондорсе, энциклопедистами XVIII вѣка и т. п. теоретиками, которые, какъ имъ по крайней мѣрѣ хотѣлось и казалось, болѣе довѣряли опыту, чѣмъ умозрѣнію, и искали научную истину не въ своихъ собственныхъ мысляхъ, а въ эмпирическомъ и притомъ по возможности матеріальномъ мірѣ. Между тѣмъ у Конта были еще другіе предшественники и соперники болѣе родственные ему по духу и исповѣдовавшіе, тоже подъ названіемъ позитивизма, доктрину, обладавшую или по крайней мѣрѣ долженствовавшую обладать всѣми тѣми признаками, которые, какъ указано выше, соединялъ и Контъ со своею философіею.

Во Франціи слово „позитивизмъ" было произнесено впервые по поводу великой революціи тѣми публицистами, которые или разочаровались въ ней, или сразу стали въ оппозицію къ ней, или же созерцали и оцѣнивали ее сбоку, издалека, изъ чужбины, въ качествѣ эмигрантовъ. Бональдъ противопоставлялъ „негативному обществу" — „общество позитивное" [1]), основанное на „позитивныхъ идеяхъ" [2]); и для осуществленія та-

---

[1]) Oeuvres de M. de Bonald, Paris, 1817—19, томъ I, стр. 12.
[2]) Тамъ же, томъ X, стр. 391.

кого общества онъ считалъ необходимою „единую философію“, которая была бы способна вытѣснить множество спорящихъ другъ съ другомъ философій [1]) и такимъ образомъ связать людей общностью теоретическаго исповѣданія. Барантъ, Сенъ-Симонъ, уже до Конта, называли, „критическимъ“ то, что Бональдъ называлъ „негативнымъ“. Единственный выходъ изъ „критической эпохи человѣческаго духа“ [2]) Барантъ, какъ и Бональдъ, видѣлъ въ успокоеніи умовъ новымъ міровоззрѣніемъ: „Умы не мѣняются такъ быстро какъ происшествія; столько возбужденія и неувѣренности должно было смутить души и надолго оставить ихъ тревожными и сомнѣвающимися въ ихъ чувствахъ, ихъ желаніяхъ или ихъ мнѣніяхъ... Идеи не могли быть устойчивыми и опредѣленными, когда онѣ такъ долго нуждались въ средоточіи... Наконецъ, порядокъ можетъ быть возстановленъ въ физическомъ мірѣ, если позволительно такъ назвать совокупность народа и общественныя отношенія между людьми, между тѣмъ какъ въ нравственномъ мірѣ можетъ еще царствовать печальный хаосъ“ [3]). Словомъ, какъ надѣялась и госпожа Сталь въ своемъ проектѣ прекращенія революціи, написанномъ въ 1799 году и только недавно опубликованномъ, если „философы сдѣлали революцію, то они же ее прекратятъ“ [4]) путемъ вліянія на умы доктриною способною ихъ успокоить, доктриною, которая, въ отличіе отъ прежнихъ „негативныхъ“ ученій, должна носить „позитивный“ характеръ или, какъ болѣе опредѣленно выражался мечтавшій о томъ же Ж. де Местръ, должна означать побѣду „христіанизма“ надъ „философизмомъ“ [5]).

---

[1]) Тамъ же, томъ VIII, стр. 2.

[2]) De la littérature française pendant le dix-huitième siècle, par M. de Barante, pair de France. 4 изд. 1824 г., стр. 321.

[3]) Тамъ же, стр. 334.

[4]) Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France, Ouvrage inédit, publié par J. Viénot, Paris, 1906, стр. 187.

[5]) Oeuvres complétes de J. de Maistre, nouvelle édition, Lyon, 1884—7, томъ I, стр. 62.

Параллельно съ этимъ французскимъ внѣконтовскимъ позитивизмомъ въ Германіи съ послѣднихъ годовъ XVIII вѣка исповѣдовался свой мѣстный позитивизмъ. Родоначальникомъ его гегельянецъ Мишеле считалъ Фридриха Шлегеля; къ представителямъ его онъ причислялъ Вейссе, Фихте младшаго, Бранисса и, наконецъ, Шеллинга съ его учениками [1]). Этотъ списокъ далеко не полонъ. Не говоря уже о томъ, что терминъ „позитивизмъ" и соотвѣтственныя тенденціи встрѣчаются у Шеллинга не только въ послѣдніе годы его философствованія, какъ утверждалъ Мишеле, но и въ его юношескихъ работахъ [2]), мы находимъ позитивизмъ у Якоби [3]), Баадера [4]), Фихте, Гегеля, Шталя. Этотъ нѣмецкій позитивизмъ обыкновенно совсѣмъ не ставится въ связь съ позитивизмомъ Конта и его соотечественниковъ. А между тѣмъ между ними было много общаго. Нѣмецкій позитивизмъ тоже противопоставлялъ себя негативизму или, какъ выражались Якоби [5]) и Баадеръ [6]), „нигилизму". Онъ тоже старался успокоить взволнованные, выбитые изъ колеи умы. А въ теоретическомъ отношеніи онъ тоже искалъ истину не въ идеяхъ, а въ фактахъ.

Такимъ образомъ позитивизмъ есть явленіе гораздо болѣе широкое и значительное, чѣмъ принято полагать, явленіе не исключительно „теоретико - познавательное", а общественное. Благодаря недостаточному вниманію къ этому обстоятельству, хотя о немъ писали очень много, быть можетъ, даже гораздо больше, чѣмъ это дѣйствительно требуется сущностью дѣла, онъ далеко не выясненъ во всемъ своемъ значеніи, какъ историческомъ, такъ и принципіальномъ. И этимъ объясня-

---

[1]) Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule, Berlin, 1843, стр. 55.

[2]) См., напримѣръ, Werke, Abt. I, Band I, стр. 395.

[3]) Werke III, 61, 82, 316; VI, 137.

[4]) Werke I, 332; VI, 73; VII, 82, 155, и др.

[5]) Werke III, 44.

[6]) Werke I, 149.

ется множество связанныхъ съ нимъ недоразумѣній. Главныя два недоразумѣнія состоятъ въ томъ, что въ немъ чрезвычайно часто видятъ исключительно научно-философскую теорію, и въ томъ, что утверждаютъ, будто онъ въ приложеніи къ общежитію замѣняетъ низшія ступени теоретичности высшею и даже наивысшею.

Между тѣмъ, какъ отчасти уже указано выше, въ позитивизмѣ очень важную, если не господствующую, роль играли внѣнаучные, быть можетъ даже противонаучные, моменты соціально-религіознаго характера. И благодаря этому сторонникамъ позитивизма какъ будто бы исключительно научной теоріи, приходится такъ странно и двойственно относиться къ Конту: съ одной стороны его всячески прославляютъ какъ апостола настоящей, единственно возможной науки, какъ вдохновителя всей теоретической философіи XIX вѣка [1]); съ другой же стороны тѣ же самые люди объявляютъ, что Контъ сошелъ съ ума и писалъ всякій вздоръ [2]), и поэтому считаютъ необходимымъ на половину по крайней мѣрѣ отречься отъ него.

Какъ бы однако ни были непріятны и несимпатичны многимъ поклонникамъ позитивизма тѣ внѣнаучные элементы, которые съ нимъ связаны едва ли только случайно или же патологически, эти элементы всетаки остаются налицо. И игнорировать или отвергать ихъ, сохраняя однако позитивизмъ, еще далеко не значитъ дѣйствительно покончить съ ними или же дѣйствительно сохранить позитивизмъ. Какъ указано выше, въ глазахъ самого Конта онъ всегда, независимо отъ тѣхъ душевныхъ потрясеній, которыя ему пришлось испытать, означалъ очень сложную программу, не только научную, но и метафизическую, не только теоретическую, но и политическую, потому что, какъ онъ категорически объявилъ, „позитивизмъ по существу своему слагается изъ философіи

---

[1]) См. Cours de philosophie positive, 4 изд.; т. I, стр. VIII и слѣд. (отзывъ Литтре).

[2]) Auguste Comte et la philosophie positive, par E. Littré, deuxième édition, Paris, 1864, стр. V и 580.

и политики, которыя необходимо неразлучны" [1]). Произвольно выбирать изъ этой программы только то, что нравится, это значитъ разсѣкать живое цѣлое на части и принимать кусокъ мертвечины за все цѣлое и притомъ живое цѣлое. Какъ бы поэтому страннымъ ни казалось въ этомъ живомъ цѣломъ такимъ преданнымъ предателямъ Конта какъ Литтре соединеніе „позитивной головы и субъективнаго или метафизическаго хвоста" [2]), отрывать, какъ онъ это дѣлалъ, голову отъ хвоста значитъ умерщвлять и уродовать все тѣло позитивной философіи.

Такое живосѣченіе отнимаетъ у этого тѣла не только жизнь, но тоже и душу, именно то публицистическое настроеніе, которое по преимуществу оживляло его, и по отношенію къ которому всякія спеціально теоретическія соображенія играли лишь служебную и дополнительную роль. Настроеніе это въ очень недвусмысленныхъ выраженіяхъ сформулировано самимъ Контомъ. „За тридцать лѣтъ моей философской и общественной карьеры—признавался онъ въ 1852 году—я всегда чувствовалъ глубокое презрѣніе къ тому, что называли, при нашихъ различныхъ режимахъ, оппозиціею [3]), и тайное сродство со всѣми созидателями. Даже тѣ, которые хотѣли создавать съ явно изношенными матеріалами, постоянно казались мнѣ болѣе достойными предпочтенія, чѣмъ чистые разрушители,—въ вѣкъ, когда всеобщее возсозданіе становится всюду главною потребностью. Несмотря на отсталое положеніе нашихъ оффиціальныхъ консерваторовъ наши чистые революціонеры кажутся мнѣ еще болѣе удаленными отъ настоящаго духа нашего времени. Они продолжаютъ слѣпо въ серединѣ XIX вѣка негативное направленіе, которое могло подходить только въ восемнадцатомъ" [4]). Такимъ образомъ

---

[1]) Discours sur l'ensemble du positivisme, Paris, 1848, стр. 1.

[2]) Auguste Comte et la philosophie positive, deuxième édition, Paris, 1864, стр. 534.

[3]) Курсивъ у Конта.

[4]) Catéchisme positiviste, Paris, 1852, soixante quatrième année de la grande révolution, стр. VI и слѣд.

основной общественный мотивъ позитивизма Конта — это реакція противъ революцій вообще и въ особенности противъ великой французской революціи, которая, какъ онъ увѣрялъ, давала себя чувствовать еще и въ пятидесятыхъ годахъ XIX вѣка. Вотъ почему онъ сдѣлалъ изъ нея эру введеннаго имъ новаго лѣтосчисленія и сообразно съ этимъ сталъ датировать свои книги числомъ лѣтъ, отдѣлявшихъ ихъ отъ „великаго кризиса". Вотъ почему теоретическая позитивная философія переродилась въ позитивную политику и была въ концѣ концовъ поглощена позитивною религіею. Вотъ почему реакціонные и реставраціонные публицисты Франціи и Германіи сходились съ нимъ въ своихъ ученіяхъ и даже въ терминахъ.

Будучи реакціею противъ революціи и, какъ выразился Контъ, „доктриною которая всегда стремилась радикально дискредитировать революціонныхъ вождей" [1]), позитивизмъ реагировалъ также и противъ тѣхъ теорій, которыя, какъ казалось позитивистамъ, содѣйствовали революціи если даже не вызвали ее. Сообразно съ этимъ эта доктрина была реакціонна и въ теоретическомъ отношеніи. Недостаточнымъ вниманіемъ къ этому обстоятельству порождено второе изъ приведенныхъ выше недоразумѣній относительно позитивизма.

Дѣйствительно ли позитивизмъ представлялъ высшую теоретическую стадію, послѣднее слово всякаго возможнаго и необходимаго научнаго прогресса, какъ это утверждалъ уже самъ Контъ? Дѣйствительно ли, выражаясь его терминами, позитивная стадія научной теоріи выше не только теологической, но и той, которую онъ называлъ „метафизическою"? Дѣйствительно ли эта стадія должна, не хуже чѣмъ Кантова раціональная „будущая метафизика возможная въ смыслѣ науки", стать „неизмѣннымъ и окончательнымъ" [2]) состояніемъ знаній? — Нѣтъ. Позитивизмъ не можетъ быть всѣмъ этимъ просто потому, что онъ въ сущности, быть можетъ невольно,

---

[1]) Système de politique positive, томъ III, 1853, стр. X.
[2]) Cours de philosophie positive, 4 изд., т. I, стр. 9.

не хотѣлъ быть этимъ. Взятый съ чисто теоретической стороны, независимо отъ публицистики, позитивизмъ есть тоже ретроградное ученіе, шагъ назадъ въ сравненіи съ задачами, которыя преслѣдовались теоретиками XVII и XVIII вѣка. Это особенно замѣтно у нѣмецкихъ позитивистовъ, которые прямотаки взывали „назадъ къ Θалесу" или по крайней мѣрѣ къ Эмпедоклу: писалъ же Шлегель Шлейермахеру, что пора снова вернуться къ воздуху, огню, водѣ, землѣ, т. е. къ стихіямъ древнихъ греческихъ „физіологовъ" — въ серединѣ 1800 года. Ретроградемъ былъ и Контъ какъ теоретикъ, хотя у него это не такъ рельефно сказывалось благодаря эклектичности его философіи, стремившейся совмѣстить множество несовмѣстимыхъ другъ съ другомъ задачъ. Неясность порождается главнымъ образомъ неопредѣленностью того смысла, который Контъ въ „Курсѣ позитивной философіи" соединялъ съ понятіемъ позитивизма по отношенію къ отдѣльнымъ наукамъ, а также двойственностью значенія „метафизики", т. е. той теоретической стадіи, въ сравненіи съ которою позитивизмъ долженъ былъ быть высшею ступенью научности.

То, что Контъ называлъ позитивнымъ и метафизическимъ по отношенію къ естествознанію, не совпадало съ тѣмъ, что онъ характеризовалъ подъ тѣми же названіями по отношенію къ обществовѣдѣнію. Когда онъ разсуждалъ о позитивизмѣ естественнонаучномъ, то, въ отличіе отъ нѣмецкихъ позитивистовъ [1]), онъ, по крайней мѣрѣ въ „Курсѣ позитивной философіи", придавалъ еще математикѣ высокое значеніе для естествознанія, которое при этомъ онъ понималъ какъ науку, а не какъ миѳологическую натурфилософію во вкусѣ наивныхъ греческихъ „физіологовъ". Только впослѣдствіи онъ

---

[1]) „Такъ называемое математическое ученіе о природѣ— увѣрялъ Шеллингъ — это до сихъ поръ чистый формализмъ, въ которомъ истинной науки о природѣ и въ поминѣ нѣтъ" (Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, Dritte Ausgabe, Stuttgart und Tübingen, 1830, стр. 249).

въ этомъ отношеніи перещеголялъ даже „позитивистовъ“ нѣмецкаго романтизма: именно онъ шагнулъ еще дальше назадъ, чѣмъ они, и, по собственному признанію, сталъ по отношенію къ природѣ на точку зрѣнія фетишизма [1]). Но въ „Курсѣ позитивной философіи“, когда по поводу естествознанія онъ противопоставлялъ позитивизмъ метафизикѣ, какъ высшую форму научности низшей, — причемъ послѣдняя характеризовалась какъ „простое видоизмѣненіе“ теологизма, какъ подстановка вмѣсто „сверхъестественныхъ дѣятелей“ физическихъ явленій всякихъ „олицетворенныхъ абстракцій“ [2]) вродѣ таинственной „природы“ [3]), между тѣмъ какъ позитивизмъ характеризовался просто какъ научность вообще, — то конечно такой позитивизмъ, такая положительность дѣйствительно означали научный прогрессъ, тѣмъ болѣе, что Контъ при этомъ связывалъ его съ „правилами Бэкона, концепціями Декарта и открытіями Галилея“ [4]) и видѣлъ особенно „въ великой эпохѣ Декарта — первую прямую попытку образованія полной системы позитивной философіи“ [5]), такъ понятой.

Зато когда Контъ примѣнялъ къ соціологіи антитезу позитивизма и метафизики, онъ въ томъ же „Курсѣ позитивной философіи“ соединялъ съ нею уже другія представленія и другіе примѣры, изъ которыхъ можно заключить, что то, что онъ тутъ называлъ метафизикою, означало въ своихъ теоретическихъ стремленіяхъ не низшую, а, напротивъ, высшую, быть можетъ, самую высокую изъ возможныхъ ступеней научности. Именно подъ метафизикою онъ тутъ понималъ уже не ученіе о какихъ-то таинственныхъ сущностяхъ, порождающихъ всякаго рода эмпирическіе факты, а чистѣйшій раціо-

---

[1]) La synthèse snbjective, Seconde édition, Paris, 1900, стр. 8 и слѣд.

[2]) Cours de philosophie positive, 4 изданіе, томъ I, стр. 9.

[3]) Тамъ же, стр. 10.

[4]) Тамъ же, стр. 20.

[5]) Томъ III, стр. 530.

нализмъ. И сообразно съ этимъ представителями соціальной метафизики онъ считалъ сначала „легистовъ“, т. е. юристовъ [1]), иными словами тѣхъ теоретиковъ, которые еще въ средніе вѣка старались на свой ладъ создать нѣчто вродѣ абстрактной общественной науки; затѣмъ къ метафизикамъ же онъ причислялъ родоначальниковъ протестантства [2]), т. е. тѣхъ, кто, какъ онъ самъ признавалъ [3]), настаивали на правѣ человѣка мыслить и познавать критически, не полагаясь на авторитеты; наконецъ, къ представителямъ соціальной метафизики, которая, какъ онъ утверждалъ, сложилась въ своихъ основныхъ положеніяхъ около половины XVII вѣка [4]), онъ причислялъ Бэйля съ его „непосредственною критическою тенденціею“ [5]), Спинозу съ его „смѣлою метафизикою“ [6]) и, наконецъ, главнымъ образомъ Гоббеса, какъ ея „настоящаго отца“ [7]), доктрина котораго, утверждалъ Контъ, „необходимо обща подъ различными видами почти всѣмъ метафизическимъ школамъ“ [8]).

Всѣхъ этихъ философовъ чрезвычайно трудно, лучше сказать, прямо-таки невозможно назвать „метафизиками“ въ томъ смыслѣ, чтобы они объясняли все существующее и происходящее какими-то сверхъестественными, олицетворенными „сущностями“. Бэйль, этотъ наиболѣе яркій представитель философскаго „либертинажа“ XVII вѣка, былъ настолько критически настроенъ, что не могъ быть даже раціоналистомъ, по крайней мѣрѣ систематическимъ, не то что метафизикомъ, и что для своей огромной, но слишкомъ иронической эрудиціи не могъ найти иного порядка, кромѣ словаря, составленнаго

---

[1]) Томъ V, стр. 392 и слѣд.
[2]) Томъ V, стр. 379, 449 и др.
[3]) Тамъ же, стр. 448.
[4]) Тамъ же, стр. 491.
[5]) Тамъ же, стр. 499.
[6]) Тамъ же.
[7]) Тамъ же.
[8]) Тамъ же, стр. 503.

ordine alphabetico; Бэйль, этотъ безбожникъ, предпочитавшій умственно и морально невѣріе суевѣрію и, къ негодованію Лейбница, утверждавшій, что догматы христіанства не сверхразумны, а просто противоразумны; этотъ скептикъ, который, поскольку онъ вообще утверждалъ что-либо положительное, высказывался въ картезіанскомъ духѣ [1]), т. е., какъ признавалъ самъ Контъ, въ духѣ первой серьезной научной попытки отказа отъ метафизики, — былъ ли онъ метафизикомъ въ указанномъ смыслѣ? Конечно нѣтъ.

Подобнымъ же образомъ и Спиноза былъ очень далекъ отъ метафизики, если не считать одного выраженія его „Этики", именно natura naturans (Pars I, Propositio XXIX, Schol.), не играющаго впрочемъ въ ней значительной роли. Задача, которую Спиноза преслѣдовалъ, какъ упоминалось выше, состояла въ построеніи моральной или соціальной механики или физики, по аналогіи съ соотвѣтственными науками о матеріальной природѣ. Иначе говоря, это была та же самая задача абстрактной науки о человѣчествѣ и общественной жизни, которая подъ названіемъ соціологіи занимала и Конта. Если такимъ образомъ Спиноза сходился съ Контомъ и предупреждалъ его въ задачѣ этого теоретическаго предпріятія, онъ, едва ли къ особенной выгодѣ для Конта, существенно расходился съ нимъ въ методѣ для ея осуществленія. Контъ сначала возлагалъ надежды на какое-то неопредѣленное „хорошо скомбинированное употребленіе разсужденія и наблюденія" [2]); затѣмъ онъ перешелъ какъ къ „наилучшему способу соціологическаго изслѣдованія" [3]) къ исторической методѣ, въ которой, какъ онъ вычурно выразился, „по существу, по самой природѣ такой науки, пребываетъ единственная фунда-

---

[1]) На этомъ основаніи Булье включилъ его въ свою исторію картезіанства. См. Histoire de la philosophie cartésienne, par F. Bouillier, Paris, 1854, томъ II, стр. 462 и слѣд.

[2]) Cours de philosophie positive, томъ I, стр. 9 четвертаго изданія.

[3]) Тамъ же, томъ IV, стр. 468 перваго изданія.

ментальная основа, на которой дѣйствительно можетъ покоиться система политической логики" [1]), и „преобладающее примѣненіе которой должно сообщить соціологіи ея основной философскій характеръ" [2]); и, наконецъ, онъ обратился къ какой-то совершенно произвольной и фантастической „субъективной" методѣ. Между тѣмъ Спиноза, исходя изъ соображенія, что абстрактная наука въ строгомъ смыслѣ есть наука раціональная, взялъ за образецъ, правильно ли понятую, это другой вопросъ, методу математики, геометріи. Съ помощью аналогичной методы онъ надѣялся свести всѣ наши положительныя знанія о людяхъ къ немногимъ принципамъ аксіоматической достовѣрности, изъ которыхъ все содержаніе соотвѣтственной науки могло бы быть выведено какъ единая и стройная система. Иными словами, онъ надѣялся осуществить высшую и послѣднюю задачу всякой теоретической науки. Значило ли это, что онъ былъ метафизикомъ въ смыслѣ первой лекціи Контова курса?

Къ совершенно такой же теоретической цѣли стремился, наконецъ, и Гоббесъ. Тѣмъ не менѣе Контъ и его причислялъ къ „метафизикамъ", хотя онъ, какъ извѣстно, совсѣмъ не думалъ прибѣгать къ какимъ бы то ни было олицетвореніямъ или инымъ таинственнымъ сущностямъ для объясненія физическаго или же моральнаго міра.

Чѣмъ объясняется такое странное причисленіе къ метафизикамъ теоретиковъ явно не метафизическихъ и даже антиметафизическихъ? Тѣмъ, что Контъ при этомъ, т. е., поскольку дѣло касалось человѣческаго общежитія, соединялъ съ понятіемъ метафизики спеціально политическое значеніе. И, противопоставляя метафизикѣ позитивизмъ, онъ имѣлъ въ виду его превосходство не теоретическое, научное, а практическое, соціальное. То, что онъ осуждалъ какъ метафизику, представлялось ему „негативною", „революціонною" или „критическою"

---

[1]) Тамъ же, стр. 450.
[2]) Тамъ же, стр. 452.

философіею: и именно вслѣдствіе этого онъ предпочиталъ позитивизмъ, какъ философію „органическую". Въ этомъ отношеніи чрезвычайно характерна 55-ая лекція „Курса позитивной философіи". „Метафизическая" эпоха общественной мысли и жизни изображается въ ней какъ „критическая эпоха или возрастъ революціоннаго перехода", какъ „возрастающая дезорганизація" [1]), какъ „самая глубокая революція, сначала умственная и въ заключеніе общественная, которую нашъ родъ могъ пережить въ теченіе всей своей карьеры" [2]), какъ „возрастающій и все болѣе и болѣе методическій протестъ противъ умственныхъ основъ стараго общественнаго строя" [3]), какъ „умственное разложеніе", повлекшее за собою „систематическое разстройство старой общественной системы" [4]), какъ процессъ, который въ XVII вѣкѣ сосредоточился въ Англіи, а въ XVIII, особенно во второй его половинѣ, перемѣстился во Францію, иначе говоря, встрѣчался тамъ, гдѣ происходили политическія революціи. И отвѣтственность за эти революціи Контъ сообразно со своимъ ученіемъ о томъ, что, при всей „солидарности" общественныхъ явленій, опредѣляющимъ ихъ моментомъ всегда оказываются умственное состояніе людей и господствующія теоріи, возлагалъ на ту раціоналистическую философію XVII и XVIII вѣковъ, которую онъ называлъ „метафизикою". Главное ея преступленіе, оказывается, состояло совсѣмъ не въ исканіи трансцендентныхъ сущностей для объясненія существующаго, а въ томъ, что ее оживлялъ „радикально негативный духъ" [5]), что она представляла „абсолютную доктрину систематическаго отрицанія" [6]), словомъ, была „радикально негативною метафизикою" [7]). И если

---

[1]) Томъ V, стр. 346 четвертаго изданія.
[2]) Тамъ же, стр. 350.
[3]) Тамъ же, стр. 379.
[4]) Тамъ же, стр. 446.
[5]) Тамъ же, стр. 380.
[6]) Тамъ же, стр. 350.
[7]) Тамъ же, стр. 490.

„достославный Гоббесъ" [1]) объявлялся главнымъ метафизикомъ въ обществовѣдѣніи, то именно потому, что Контъ видѣлъ въ немъ „настоящаго отца революціонной философіи" [2]).

Такимъ образомъ по отношенію къ человѣческому общежитію позитивизмъ противопоставлялся Контомъ, собственно говоря, не метафизикѣ, а, какъ это дѣлали и другіе (французскіе, нѣмецкіе) позитивисты, негативизму, т. е. тѣмъ практическимъ и деонтологическимъ выводамъ, къ которымъ привела возникшая въ XVII вѣкѣ попытка создать при посредствѣ раціоналистической философіи абстрактное обществовѣдѣніе. Такъ, напримѣръ, Гуго Гроцій, какъ указано выше, хотѣлъ опредѣлить и притомъ вполнѣ положительно справедливость и для этого прибѣгъ къ раціонализму; но оказалось, что съ этою философіею только и можно, что констатировать несправедливость существующаго и сообразно съ этимъ болѣе или менѣе отрицательно отнестись къ наличной общественной жизни. Или Кантъ задумалъ, тоже при помощи раціонализма, рѣшить нравственную проблему; и получился императивъ, опять-таки отрицавшій все эмпирическое во имя „ноуменальнаго" и объявлявшій настоящею истиною то, чего никогда до сихъ поръ не было, а, можетъ быть, никогда и не будетъ, но что тѣмъ не менѣе непремѣнно должно быть. Выходило, значитъ, что тотъ самый чистый разумъ, который по отношенію къ физической природѣ давалъ философское освѣщеніе и обоснованіе позитивному знанію Кеплера, Галилея, Ньютона и вообще математическому естествознанію, въ приложеніи къ моральному міру вдругъ оказывался практическимъ разумомъ, отрицавшимъ дѣйствительность ради идеала и какъ бы подстрекавшимъ ко всякаго рода реформаціоннымъ и даже революціоннымъ дѣяніямъ, если не общественнымъ, то личнымъ. И такъ какъ дѣйствительно за господствомъ раціоналистической философіи послѣдовала французская революція, то довольно естествен-

---

[1]) Тамъ же, стр. 499.

[2]) Тамъ же, стр.

но было заключить, какъ это и сдѣлалъ Контъ, что попытки создать раціональную общественную науку разрушительны, революціонны и негативны. Но если онъ эти несимпатичныя ему попытки противопоставлялъ позитивизму какъ чему-то высшему и, запутывая свою терминологію, называлъ ихъ „метафизикою", то это означало превосходство позитивизма не какъ высшаго типа теоретическаго знанія — ибо что можетъ быть выше той дедуктивной, раціональной науки, о которой мечтали обществовѣды особенно XVII вѣка, — а какъ консервативной политической доктрины, отвѣчавшей антиреволюціонной натурѣ Конта. И вотъ почему когда обществовѣды XIX в. и нашей современности съ такимъ высокомѣріемъ отзываются о теоретикахъ XVII вѣка и отрекаются отъ какой бы то ни было солидарности съ ними, но вмѣстѣ съ тѣмъ надѣются дойти до абстрактной, естественной науки, двигаясь по сбивчивому пути, проложенному Контомъ и родственными ему метафизиками начала XIX вѣка,—они просто не вѣдаютъ, что творятъ.

Реакціонный характеръ теоретической философіи Конта вызывался тѣмъ, что таковъ былъ характеръ того публицистическаго интереса, который игралъ въ ней преобладающую роль. Такую же роль игралъ этотъ интересъ, можно сказать, во всѣхъ доктринахъ теоретической философіи первой половины и особенно первой четверти XIX вѣка. Всѣ эти доктрины проникнуты публицистическимъ духомъ даже и тогда, когда онѣ касаются, повидимому, исключительно отвлеченныхъ гносеологическихъ, діалектическихъ или натурфилософскихъ проблемъ [1]). И только этимъ онѣ могутъ быть объяснены

[1]) Такъ, напримѣръ, казалось бы, что могло быть отвлеченнѣе не только отъ общественной жизни, но и отъ всякой вообще жизни, отъ всего реальнаго, чѣмъ холодная академическая философія Кузена съ ея безцвѣтнымъ эклектизмомъ? А между тѣмъ самъ Кузенъ подчеркивалъ ея общественное происхожденіе и назначеніе. „Основаніе этой новой философіи—объяснялъ онъ своимъ слушателямъ — находится въ современномъ положеніи европейскаго общества... я спрашиваю, можетъ ли философія не

и даже оправданы. Если же видѣть въ нихъ только теоретико-познавательныя или натурфилософскія тенденціи, то онѣ представляютъ поистинѣ странную и даже жалкую картину. Какъ могли такіе, повидимому, вполнѣ серьезные, и что бы ни утверждалъ Шопенгауэръ, совсѣмъ не бездарные люди, какъ Фихте, Шеллингъ и Гегель, разсуждать такъ, какъ они разсуждали о природѣ и ея познаніи? Какъ могли они вернуться къ такой, въ сущности, первобытной метафизикѣ послѣ математической естественной философіи XVII и XVIII вѣка, наконецъ, послѣ Канта? Какъ не замѣчали они, что ихъ натурфилософія не только не двигаетъ естественныхъ наукъ впередъ, но скорѣе двигаетъ ихъ назадъ или, вѣрнѣе, двигала бы ихъ назадъ, если бы, къ счастью, спеціалисты математики и естествоиспытатели не продолжали болѣе или менѣе успѣшно свое научное дѣло, мало справляясь съ ихъ теоріями?

На всѣ эти вопросы можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ. Они совсѣмъ не были натурфилософами, и не натур-

---

быть эклектичною, когда все эклектично вокругъ нея, и не вытекаетъ ли моя философская реформа изъ общественнаго движенія въ Европѣ и особенно во Франціи"? Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie, Paris, 1828, 13-e leçon, стр. 30 и 43). Помимо того, что эклектизмъ, также какъ и позитивизмъ, преслѣдовалъ задачу успокоенія взволнованныхъ революціею умовъ, долженъ былъ, какъ выразился Жуффруа (Mélanges philosophiques, troisième édition, Paris, 1860, стр. 280), быть „мирнымъ трактатомъ между всѣми системами, который, быть можетъ, суждено будетъ подписать когда-нибудь въ Парижѣ", онъ еще связывался съ тѣмъ, въ чемъ, какъ извѣстно, послѣ іюльской революціи Людовикъ Филиппъ обязался видѣть „истину", именно съ конституціонною хартіею 1814 года. „Будущее Европы принадлежитъ хартіи" восклицалъ Кузенъ (Cours, 1828, 13-e leçon, стр. 38); „работа XIX вѣка, увѣрялъ онъ же, должна происходить по хартіи и вокругъ хартіи" (Cours de l'histoire de la philosophie, tome I, Paris, 1829, стр. 39). И сообразно съ этимъ онъ въ своихъ философскихъ лекціяхъ пропагандировалъ хартію какъ средство противъ всѣхъ общественныхъ золъ.

философія, какъ таковая, занимала ихъ мысль даже тогда, когда они посвящали ей болѣе или менѣе объемистыя книги. И, строго говоря, это не было большою потерею ни для нихъ ни для натурфилософіи. Дѣло въ томъ, что ей, какъ философіи, отдѣльной отъ положительной науки, въ XIX вѣкѣ уже нечего было сказать дѣйствительно новаго. Все, что она вообще могла сказать, она сказала раньше — собственно говоря уже въ первой половинѣ XVII вѣка, когда Декартомъ былъ сформулированъ идеалъ единой, универсальной математической науки о природѣ, объемлющей не только неодушевленные, но и жизненные процессы. Уже въ томъ же столѣтіи такіе крупные изслѣдователи, какъ Ньютонъ, могли быть вполнѣ равнодушны къ естественной философіи какъ таковой, называя свое собственное положительное дѣло настоящею естественною философіею. При Кантѣ же окончательно выяснилось, что, если отдѣлять философію отъ науки, то уже не столько естественная философія вдохновляетъ спеціальныя естественныя науки, сколько, напротивъ, она сама вдохновляется ими. Когда Кантъ задумалъ осуществить смѣлую задачу — опредѣлить разъ навсегда конститутивные элементы доказательной науки о матеріальной природѣ, то онъ въ сущности только перевелъ тогдашнее содержаніе математическаго естествознанія на туманный языкъ школьной философіи того времени. „Критика чистаго разума", взятая съ ея естественнонаучной стороны, представляетъ въ полномъ смыслѣ слова критику, такъ сказать, философскую рецензію, главнымъ образомъ на геніальное твореніе Ньютона. Ньютонъ, этотъ творческій геній, котораго госпожа Сталь уподобляла Гомеру [1]), былъ до того поглощенъ рѣшеніемъ по существу матеріальной проблемы міра, что совершенно не безпокоился о формальной, методологической сторонѣ своего дѣла. Онъ предоставлялъ досужимъ философамъ заниматься этимъ дѣломъ, въ научной плодотворности

---

[1]) De l'Allemagne, Première partie, ch, XVIII; стр. 135 перваго тома Парижскаго изданія 1823 г.

котораго онъ къ тому же, кажется, сильно сомнѣвался. И вотъ явился Кантъ, подвелъ философскій итогъ его научной работѣ и объявилъ, что она выдерживаетъ самую строгую раціоналистическую критику и что она представляетъ не просто удачное эмпирическое объясненіе, а нѣчто большее и даже какъ будто противоположное, именно познаніе истины на основаніи апріорныхъ синтетическихъ сужденій и иныхъ всеобщихъ и необходимыхъ моментовъ „чистаго разума". Такимъ образомъ „Критика чистаго разума", второе изданіе которой появилось ровно черезъ сто лѣтъ послѣ знаменитаго труда Ньютона, представляла въ естественнонаучномъ отношеніи какъ бы юбилейную историческую характеристику, которая давала новое, быть можетъ, болѣе глубокое, зато и болѣе темное освѣщеніе старому знанію, по существу не прибавляя къ нему ничего новаго. Въ отличіе отъ Платона, который—поскольку онъ діалектическимъ путемъ пришелъ къ сознанію необходимости математическаго естествознанія, какъ дѣйствительно достовѣрной науки о матеріальной природѣ, — смѣлою рукою набрасывалъ программу далекаго будущаго, которую черезъ головы своихъ греческихъ и римскихъ эпигоновъ, а также всего средневѣковья онъ протягивалъ XVI и XVII вѣку, Кантъ подводилъ уже итогъ съ аккуратностью добросовѣстнаго бухгалтера, боящагося присчитать что-нибудь лишнее. Прибавивъ къ этому „конститутивному" итогу еще „регулятивныя" задачи естественной науки, Кантъ, если можно такъ выразиться, выжалъ всѣ философскіе соки изъ настоящаго и даже будущаго математическаго естествознанія и, ничего въ сущности не прибавивъ къ надеждамъ Декарта, сказалъ все, что вообще можетъ сказать о наукѣ методологія, разлученная съ творческимъ геніемъ. И уже послѣ этого было рѣшительно не о чемъ и незачѣмъ философствовать, по крайней мѣрѣ наукообразно, по поводу природы. Оставалось или ждать новыхъ научныхъ завоеваній или же возвращаться вспять.

Такое положеніе естественной философіи означало на ея научную несостоятельность, не ея упадокъ, а, напротивъ ея,

слишкомъ высокое совершенство въ сравненіи съ положительными естественными науками. Въ самомъ дѣлѣ, что можно прибавить еще новаго и въ методологическомъ отношеніи высшаго хотя бы къ мечтѣ Лапласа о единой математической формулѣ, „которая обнимала бы движеніе самыхъ большихъ міровыхъ тѣлъ и самаго легкаго атома", для которой не было бы ничего недостовѣрнаго и изъ которой съ одинаковою точностью можно было бы выводить какъ прошедшее, такъ и будущее[1])— мечтѣ, въ которой, въ сущности, только повторялась мечта Декарта? Но какъ еще далеки отъ этого наши положительныя естественнонаучныя знанія! И какъ долго, быть можетъ, даже безъ конца будутъ они отставать отъ этого идеала, какъ бы они ни обогащались! При одной мысли о непомѣрномъ разстояніи, отдѣляющемъ философскій идеалъ естественной науки отъ соотвѣтственныхъ положительныхъ наукъ, является искушеніе признать проблему навсегда неосуществимою и бить отбой тамъ, гдѣ ожидается и требуется энергичное и непрерывное наступленіе. И за эту неблагодарную задачу натурфилософія дѣйствительно не разъ бралась въ XIX вѣкѣ. Если этимъ она оказывала болѣе или менѣе крупныя услуги богословію, значило ли это, что она сама, какъ естественная философія, прибавляла что-нибудь новое и высшее къ своимъ спеціальнымъ проблемамъ или же что она двигала впередъ естественныя науки?

Такимъ образомъ естественной философіи, какъ таковой, независимой отъ положительнаго знанія, некуда или, вѣрнѣе, незачѣмъ двигаться впередъ. Если же она тѣмъ не менѣе хочетъ двигаться, то ей остается двигаться только назадъ. А въ этомъ направленіи передъ нею открываются чрезвычайно обширныя перспективы — отъ Лапласа и Декарта назадъ къ Ѳалесу и Эмпедоклу, если еще не къ первобытнымъ младенческимъ воззрѣніямъ на міръ. Вотъ философы природы начала

---

[1]) Théorie analytique des probabilités, par M. le marquis de Laplace, troisième édition, Paris, 1820, Introduction, II.

XIX вѣка и двинулись назадъ — назадъ къ тѣмъ въ своемъ родѣ благословеннымъ временамъ, когда казалось, что „все полно боговъ" и что при этомъ „легко познаваемы боги" [1]), когда подъ временемъ—что бы сказалъ на это Кантъ!—разумѣли сѣдого бородатаго Кроноса, когда, какъ выразился Вольтеръ, „божественному Анаксагору воздвигли алтарь за то, что онъ повѣдалъ людямъ, что солнце больше Пелопоннеса, что снѣгъ черенъ, а небеса сдѣланы изъ камня" [2]), когда природа разсматривалась не какъ математическая и механическая задача, а какъ живое существо или, вѣрнѣе, сонмъ живыхъ существъ, то симпатизирующихъ, то, напротивъ, враждебныхъ другъ другу, или же когда мысль впервые не то испытывала, не то просто тѣшила себя разсужденіями о томъ, что, собственно говоря, міра нѣтъ, ничто не существуетъ или же, напротивъ, что существуетъ только то, что мы себѣ воображаемъ. Во всей этой натурфилософіи характерно было не столько то, какъ далеко повернули назадъ тѣ или иные изъ ея представителей, сколько то, что всѣ они вообще повернули назадъ. Такое ретроградство, странное и необъяснимое съ чисто естественнонаучной стороны, было однако вполнѣ понятно въ связи съ общественнымъ настроеніемъ тогдашнихъ нѣмецкихъ философовъ. Натурфилософія отражала политику.

Отражала ее и вся вообще метафизика этой эпохи. Почему въ Германіи сначала, еще въ концѣ XVIII вѣка, высшею и даже единственною субстанціею было провозглашено человѣческое я? Почему оно затѣмъ исчезло и совершенно растворилось въ какомъ-то абсолютномъ тождествѣ или безразличіи? И почему, наконецъ, изъ этого безразличія были выдѣлены міровой разумъ или міровая воля какъ настоящіе субстраты всего существующаго и происходящаго? Чѣмъ объясняются такая странная постановка проблемы и не менѣе странная метаморфоза, испытанная ею? Имѣемъ ли мы здѣсь дѣло съ

---

[1]) Иліада XIII, 72.

[2]) Lettres philosophiques, стр. 57 Руанскаго изданія 1734 г.

исключительно метафизическимъ явленіемъ, или же къ метафизикѣ присоединялась и публицистика и притомъ въ качествѣ не побочнаго или зависимаго, а, напротивъ, рѣшающаго мотива.

Гегель замѣтилъ, что въ томъ великомъ движеніи, которое называется революціею, участвовали двѣ страны — Франція и Германія; если Франція продѣлала революцію на практикѣ, то Германія пережила ее мысленно, въ видѣ соотвѣтственныхъ метафизическихъ теорій [1]). Въ такомъ же духѣ высказывался Аренсъ и проводилъ такую параллель: „можно вообще сравнить доктрину Канта съ учредительнымъ собраніемъ; первая школа Канта склоняется болѣе, чѣмъ основатель, къ республикѣ; Фихте, поднимая могущество личнаго я на самую высокую ступень, представляетъ Наполеона, который путемъ власти предпринимаетъ организацію свободы; доктрина Шеллинга начинаетъ реакцію противъ предшествовавшихъ доктринъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ похожа на реставрацію; Гегель продолжаетъ реакцію, приберегая все же переходъ къ болѣе либеральной по видимости теоріи" [2]). Наконецъ, Гейне отчасти шутя, отчасти серьезно проводилъ подобнаго же рода параллели, сравнивая, напримѣръ [3]), кантіанцевъ съ конвентомъ, а Фихте съ Наполеономъ.

Всѣ эти сопоставленія въ своихъ частностяхъ, быть можетъ, не слишкомъ удачны. Но ихъ основная мысль очень мѣтка и даетъ ключъ къ пониманію многихъ особенностей нѣмецкой метафизики послѣднихъ годовъ XVIII и начала XIX вѣка. Великая французская революція со всѣми ея надеждами, побѣдами, пораженіями и разочарованіями занимала въ Германіи не только политиковъ и политикановъ, но также и самыхъ,

---

[1]) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, Band XV, zweite Auflage. Berlin, 1844, стр. 485.

[2]) Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne, 5 изданіе 1860 г. стр. 74.

[3]) Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, drittes Buch.

казалось бы, отвлеченныхъ, кабинетныхъ мыслителей и отзывалась на ихъ теоріяхъ. Сначала она въ нихъ вызывала восторгъ. Имъ казалось, что тѣ великія слова свободы, человѣчества, долга, которыя такъ добросовѣстно и методически дедуцировались ими въ тиши кабинетовъ, превращаются изъ холодныхъ, абстрактныхъ императивовъ или постулатовъ въ живыя реальности, облекаются плотью и, покинувъ ноуменальный міръ, властно вдвигаются въ міръ конкретной, эмпирической дѣйствительности. Имъ казалось, что человѣкъ дѣйствительно можетъ дѣлать и даже, болѣе того, уже дѣлаетъ то, что, какъ они учили, онъ долженъ дѣлать, если онъ хочетъ не называться только человѣкомъ, а дѣйствительно быть имъ. Имъ казалось, что, освободившись отъ рабства метафизическаго или отъ страха передъ сверхъестественнымъ міромъ, который подъ смѣлыми ударами раціоналистической критики обратился въ прахъ и разсѣялся какъ дымъ, освободившись, далѣе, отъ рабства физическаго, отъ подчиненія матеріальной природѣ, которая изъ владычицы людей стала имъ подвластною и послушною, люди наконецъ и навсегда освобождаются отъ рабства общественнаго, отъ господства людей надъ людьми. Свобода — таково было то магическое слово, которое давно уже, со временъ протестантской реформаціи, запало въ нѣмецкую мысль. Оно лелѣялось и культивировалось ею какъ нѣжное тепличное растеніе, которое только потому и не умираетъ, что тщательно изолируется отъ соприкосновенія съ рѣзкою и грубою атмосферою внѣшняго міра. И вотъ при первыхъ вѣстяхъ изъ Франціи показалось, что это хилое растеніе гораздо жизнеспособнѣе, что оно выростаетъ въ могучее дерево, что робкія мечты превращаются въ смѣлую дѣйствительность и что близится то время, когда идеалы совпадутъ съ реальностью, ноуменальный міръ сольется съ эмпирическимъ и можно будетъ сказать мгновенію: остановись. Во Франціи, казалось, не происходила просто перемѣна политическихъ декорацій, смѣна актеровъ на подмосткахъ безконечной общественной драмы, а рѣшались и притомъ не однимъ помышленіемъ, не словомъ и не пожеланіемъ, а дѣйствительными

дѣлами величайшіе вопросы нравственной философіи — о назначеніи человѣка, о его достоинствѣ и правахъ. Что же оставалось дѣлать нѣмецкимъ философамъ какъ не привѣтствовать это въ своемъ родѣ небывалое событіе? Что долженъ былъ испытывать хотя бы кенигсбергскій моралистъ, читая газетныя сообщенія о томъ, что вѣчныя и неотъемлемыя „естественныя“ права человѣка и гражданина переходятъ въ положительное законодательство, что общественныя перегородки падаютъ и что маркизъ и мѣщанинъ братаются, въ сознаніи, что оба они — люди, не болѣе, но и не менѣе? Правда, при этомъ не обходилось и безъ шероховатостей. Но при воспріятіи изъ за рубежа, изъ прекраснаго далека все это сглаживалось и не вносило слишкомъ замѣтныхъ диссонансовъ въ то гармоническое впечатлѣніе, которое на первыхъ порахъ складывалось по поводу французскихъ событій.

И вотъ подъ вліяніемъ этого впечатлѣнія нѣмецкимъ мыслителямъ стало нѣсколько стыдно за свою очень уже классическую академическую философію, слишкомъ издалека и слишкомъ замысловато дедуцировавшую постулатъ человѣческой свободы. У нихъ появилось дерзновеніе если не въ поступкахъ, и даже не въ желаніяхъ, то въ мысли. И они подвергли пересмотру свои привычныя теоретическія построенія. Они стали замѣнять ихъ совершенно новыми или по крайней мѣрѣ производить въ нихъ радикальныя перестановки. Человѣкъ, какъ свободное, разумное существо, изъ идеальнаго постулата былъ превращенъ въ реальный фактъ. Сообразно съ этимъ изъ „ноуменальнаго“ міра онъ былъ передвинутъ въ міръ реальной дѣйствительности и объявленъ ея владыкою, ея зодчимъ, ея деміургомъ. „Свобода — писалъ Шеллингъ Гегелю еще въ февралѣ 1795 года — это альфа и омега всей философіи“ [1]). Свободное и властное человѣческое я было объявлено средоточіемъ всего. „Я — высшій законъ природы“ объявляетъ герой Тика. Что значитъ въ сравненіи со сво-

[1]) Aus Schellings Leben. In Briefen. Томъ I, стр. 76.

бодным и всемогущимъ человѣкомъ весь остальной міръ? Такой пустякъ, что его можно было бы совершенно отбросить, игнорировать какъ ничтожную величину, если бы онъ не представлялъ практическаго интереса какъ матеріалъ, поприще для осуществленія нашихъ титаническихъ моральныхъ задачъ. Для геніальной личности конкретный міръ, какъ таковой, не существуетъ: она отъ самой себя и даже изъ самой себя создаетъ или по крайней мѣрѣ создастъ новый, лучшій, настоящій міръ, создастъ или посредствомъ дѣйствія —„поэтому именно (какъ объяснялъ молодой Шеллингъ) всякая философія начинается дѣйствіемъ" [1]) — или посредствомъ смѣлой и свободной мысли или же, наконецъ, просто посредствомъ интенсивной личной жизни: „будь! таково высшее требованіе критицизма" [2]), объяснялъ тотъ же философъ.

Таково было первое впечатлѣніе отъ французской революціи, таковъ былъ ея первый отголосокъ въ нѣмецкой философіи. Но вскорѣ наступило разочарованіе. Стали замѣчать, что освобожденный реальный человѣкъ еще очень далекъ отъ свободнаго идеальнаго человѣка и что вчерашніе рабы сегодня могутъ быть не болѣе какъ либертинами, распущенными вольноотпущенниками, рабами по воспоминаніямъ и деспотами по стремленіямъ. Свобода протянула руку насилію, и ея дѣло было обагрено потоками крови. Въ интересахъ болѣе или менѣе самозванно и произвольно понятаго общественнаго спасенія и безопасности отвергалась абсолютная цѣнность каждой человѣческой личности, какъ никогда не прекращающейся возможности идеальнаго человѣка. И, наконецъ, тѣ понятія долга, законности, порядка, которыя со временъ по крайней мѣрѣ реформаціи, такъ глубоко внѣдрились въ нѣмецкую моральную культуру, что, напримѣръ, Чаадаевъ считалъ ихъ составною частью не только психологіи, но даже физіологіи

---

[1]) Werke, Abtheil. I, Band I, стр. 367.

[2]) Тамъ же, стр. 335.

западнаго человѣка [1]), эти понятія приносились въ жертву соображеніямъ партійной цѣлесообразности. Благодаря всему этому произошелъ переворотъ въ отношеніи нѣмецкаго общественнаго мнѣнія къ французской революціи. Изъ волшебнаго сна она превратилась въ тяжелый кошмаръ, и ея бывшіе апологеты стали ея противниками. Тотъ самый Шиллеръ, который въ юности бросилъ смѣлый вызовъ contra tyrannos и въ пламенныхъ стихахъ прославлялъ даже разбойническіе подвиги Карла Моора и его шайки какъ вполнѣ цѣлесообразный пріемъ для реформы всего человѣчества, отказался отъ диплома на званіе гражданина французской республики и въ не менѣе пламенныхъ стихахъ бичевалъ самочинную эмансипацію народа:

Nichts Heiliges ist mehr, es lösen
Sich alle Bande frommer Scheu;
Der Gute räumt den Platz dem Bösen,
Und alle Laster walten frey.

Тотъ самый Кантъ, котораго еще до революціи сочиненія Руссо захватывали до того, что ради нихъ онъ, къ неописуемому изумленію кенигсбергскихъ обывателей, пожертвовалъ однажды разъ навсегда заведенною прогулкою—въ его монотонной жизни уже и это означало цѣлую революцію,—и который сначала такъ сочувственно слѣдилъ за французскими событіями, отказался вступить въ предложенную ему переписку съ Сіэйесомъ [2]) и сталъ отрицать за подданными въ государствѣ не только право на мятежъ, но даже право предаваться лишнимъ мудрствованіямъ о природѣ и происхожде-

---

[1]) Oeuvres choisies de Pierre Tchadaïef, publiées par la première fois par le p. Gagarin de la compagnie de Jésus. Paris-Leipzig, 1862, стр. 22.

[2]) См. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, von R. B. Jachmann, Königsberg, 1804, стр. 131.

ніи власти [1]). За такою теоретическою оппозиціею противъ революціи послѣдовала оппозиція и болѣе реальная. Когда революція двинула за Рейнъ свои побѣдоносные полки, предводимые Наполеономъ, съ тѣмъ чтобы насильственно навязать другимъ народамъ свои учрежденія и французскую гегемонію, борьба съ нею стала въ Германіи общенаціональнымъ дѣломъ. И Фихте изъ апологета французской свободы превратился въ борца противъ нея во имя нѣмецкаго освобожденія.

Къ негодованію, которое такимъ образомъ смѣнило восторгъ, присоединилась еще иронія, это, какъ опредѣлилъ ее Фридрихъ Шлегель, „ясное сознаніе безконечнаго хаоса“ [2]). Вызывалась она тѣмъ, что всемогущество человѣческой мысли и воли оказалось преувеличеннымъ. Тѣ, выражаясь терминомъ Фихте, „преткновенія“, на которыя творческое человѣческое я натыкается не только въ физическомъ мірѣ, но, что почти совсѣмъ не входило въ программу, также и со стороны другихъ я, оказались гораздо сильнѣе и непреодолимѣе, чѣмъ казалось и чѣмъ было желательно. Вмѣсто дружнаго, планомѣрнаго пересозданія общежитія на началахъ разума, одинаково убѣдительнаго для всѣхъ безъ исключенія людей, получилась ожесточенная борьба противоположныхъ интересовъ. Золотой вѣкъ не наступалъ. Люди оставались такими же, какими они были и прежде. Одно начальство смѣняло другое — но начальство оставалось. Одни властолюбцы низвергали другихъ — но властолюбіе оставалось. Дворянскій эгоизмъ долженъ былъ отступить передъ эгоизмомъ буржуазнымъ — но эгоизмъ оставался. И ради всего этого проливались потоки крови. Было отъ чего прійти въ отчаяніе. Но было

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797, стр. 174: ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleyen. Такъ выражался авторъ Kritik der reinen Vernunft.

[2]) Athenaeum, стр. 138 новаго берлинскаго изданія.

также и надъ чѣмъ посмѣяться, невеселымъ, горькимъ смѣхомъ. Драма превращалась въ какую-то зловѣщую комедію. Все это давало очень обильную пищу иронiи, скептицизму, особенно для постороннихъ наблюдателей.

Гдѣ скептицизмъ, тамъ и равнодушiе, тамъ, какъ выразился Монтэнь, удобная и мягкая подушка для хорошо устроенной головы. Скептикъ очень далекъ отъ идеализацiи того, что есть и что происходитъ. Онъ отлично знаетъ или, по крайней мѣрѣ, убѣжденъ, что знаетъ, какъ все на свѣтѣ измѣнчиво, условно и относительно. Но онъ напередъ разочарованъ во всѣхъ попыткахъ измѣнить положенiе вещей. Всякiя подобныя попытки, полагаетъ онъ, въ лучшемъ случаѣ измѣняютъ только видимость вещей. Сущность же ихъ остается по прежнему неизмѣнною. Не чувствуя въ себѣ вѣры, которая бы двигала горы, и не замѣчая чтобы у другихъ она дѣйствительно ихъ двигала, онъ и самъ не притязаетъ двигать горы, да и никому другому не рекомендуетъ этого. Тѣ же, кто всетаки надѣются, что имъ путемъ словъ ли, или намѣренiй или даже дѣлъ удастся перевернуть нашъ старый инертный мiръ, отчасти изумляютъ его своею наивностью, отчасти же раздражаютъ причиняемымъ ими безпокойствомъ. Ему все равно, для него все безразлично, для него все тождественно. И сообразно съ этимъ для него перестаетъ существовать практическая, деонтологическая нравственная проблема.

Проблема эта вообще возникаетъ на почвѣ болѣе или менѣе остро сознаннаго и близко къ сердцу принятаго неравенства между людьми. Если представить себѣ замкнутое, изолированное общество абсолютно, во всѣхъ рѣшительно отношенiяхъ равныхъ людей, то совершенно непонятно, какъ и почему между ними могла бы и должна была бы возникнуть нравственная проблема. Но, къ счастью если не для людей, то для этой проблемы, нѣтъ и не можетъ быть абсолютнаго равенства между людьми уже просто потому, что всегда будетъ существовать неравенство, вызываемое разли-

чіемъ пола и возраста и дающее поводъ для вѣчнаго нравственнаго вопроса объ отношеніи между мужчинами и женщинами, а также отцами и дѣтьми. Кромѣ этого элементарнаго личнаго вопроса, передъ нами, повидимому, вѣчно будетъ стоять соціальный вопросъ, вопросъ о неравенствѣ въ обществѣ, государствѣ, человѣчествѣ. Все это и питаетъ нравственную проблему — проблему равенства людей, какъ идеальной цѣли, и уравненія людей, какъ средства для ея достиженія. Одни стремятся достигнуть этой цѣли путемъ приниженія высшихъ до уровня ниже стоящихъ, другіе, напротивъ, путемъ поднятія низшихъ до уровня высшихъ. Но въ обоихъ случаяхъ идеальная цѣль и, значитъ, конецъ нравственной проблемы одинаковы, именно отсутствіе неравенства, полнѣйшее равенство. Если бы, напримѣръ, дѣйствительно осуществилось Кантово царство цѣлей, если бы всѣ люди сообразовали всѣ свои поступки съ велѣніями категорическаго императива, тогда всѣ люди, по крайней мѣрѣ какъ существа моральныя, были бы равны и даже тождественны, всѣ были бы какъ одинъ и одинъ—какъ всѣ; и для такихъ людей уже не было бы нравственной проблемы: они были бы автономными автоматами.

И вотъ такое безразличіе, такое тождество начинаетъ исповѣдоваться въ нѣмецкой философіи начала XIX вѣка по отношенію не къ идеальному міру цѣлей, а къ реальной дѣйствительности. Абсолютное безразличіе или тождество изъ деонтологическаго ученія превращается въ онтологическое. Стали увѣрять, что, въ сущности, все равно, все безразлично. Всѣ субъекты въ концѣ концовъ равны между собою. Субъекты и объекты тоже равны и даже тождественны, и моральный міръ совпадаетъ поэтому съ физическимъ. Вмѣсто пламенной проповѣди, что все должно быть равно, раздается равнодушное, безучастное заявленіе, что уже и теперь все на свѣтѣ равно, все абсолютно безразлично.

Въ этомъ сказывалась усталость, апатія, потребность забыться, отдохнуть, уснуть, потребность какъ можно меньше думать, чтобы опять не натолкнуться на вѣчные и неразрѣ-

шимые, поистинѣ проклятые вопросы, потребность какъ можно меньше дѣйствовать, чтобы не страдать отъ неизбѣжныхъ при этомъ разочарованій, словомъ, потребность жить какъ можно бездѣятельнѣе, прозябать органически, пребывать въ нирванѣ и фатализмѣ. Это настроеніе особенно рельефно вылилось въ „Идилліи праздности“, включенной Фридрихомъ Шлегелемъ въ его „Люцинду“. Съ какимъ раздраженіемъ говоритъ авторъ о „людяхъ, которые хотятъ вычесть сонъ изъ жизни“ [1]), о Прометеѣ, который „соблазнилъ людей къ труду“ [2])! Съ какою завистью онъ констатируетъ, что „только на востокѣ умѣютъ лежать“ [3])! Всѣ его симпатіи на сторонѣ лѣниваго востока. И сообразно съ этимъ онъ проповѣдуетъ „либеральную беззаботность и бездѣятельность“ [4]), „священную тишину настоящей пассивности“ [5]) и жизнь растенія какъ идеалъ человѣческой жизни: „въ самомъ дѣлѣ— увѣрялъ Шлегель—слѣдовало бы не пренебрегать такъ преступно изученіемъ праздности, а, напротивъ, образовать изъ него искусство, науку, даже религію! однимъ словомъ, чтобы обнять все сразу, чѣмъ человѣкъ или твореніе человѣка божественнѣе, тѣмъ болѣе они похожи на растеніе; изъ всѣхъ формъ природы растеніе — самая нравственная и самая прекрасная; и поэтому высшая, совершеннѣйшая жизнь была бы не чѣмъ инымъ какъ чистымъ прозябаніемъ“ [6]). Подозрѣвали ли соціологи, теоретически и методологически „изучавшіе“ общество - животное и общество - растеніе, кто именно и по какимъ мотивамъ былъ ихъ дѣйствительнымъ предшественникомъ, если не считать древняго Менені Агриппу, прекра-

---

[1]) Lucinde. Erster Theil. Berlin, 1799, стр. 83.
[2]) Тамъ же, стр. 93.
[3]) Тамъ же, стр. 86.
[4]) Тамъ же, стр. 83.
[5]) Тамъ же, стр. 85.
[6]) Тамъ же, стр. 87. Два послѣднія слова напечатаны курсивомъ.

тившаго будто бы съ помощью тоже „органической" притчи плебейскую забастовку?

На почвѣ апатіи, стремленія къ квіетизму, къ простому прозябанію безъ всякаго смысла и безъ всякой цѣли, возникъ фатализмъ, возникла вѣра въ высшія силы, справляющіяся съ міромъ и съ нами самими лучше насъ и безъ насъ. Не будемъ дѣлать событій. Пусть лучше событія дѣлаютъ насъ, или пусть черезъ событія нами управляютъ тѣ невѣдомыя силы, игрушкою которыхъ является весь міръ. Не будемъ и волноваться. Если на свѣтѣ дѣла идутъ не такъ, какъ намъ хотѣлось бы, то это потому, что мы не знаемъ, какъ они въ дѣйствительности должны итти. Если все, что происходитъ въ мірѣ, совершенно безсмысленно, представляетъ не болѣе какъ комедію, то, значитъ, есть какія-то силы, которымъ доставляетъ удовольствіе ставить ее на подмосткахъ всемірной исторіи и до безконечности растягивать ея томительные акты. Если же у міра несмотря на вѣчно происходящую въ немъ борьбу есть какой-то высшій смыслъ, то намъ остается только покорно принять ту роль въ міровой трагедіи, которая намъ предназначена ея таинственнымъ режиссеромъ. Впрочемъ мы совсѣмъ напрасно воображаемъ, что необходимо еще наше согласіе на ту или иную роль. Въ дѣйствительности мы пассивны, мы безсильны, мы ничтожны, мы даже, строго говоря, и не существуемъ совсѣмъ. Въ дѣйствительности существуютъ только высшія, трансцендентныя, таинственныя силы. Только онѣ дѣйствительно реальны, дѣйствительно субстанціальны. Мы же являемся не болѣе какъ акциденціями или аттрибутами этой субстанціи, будь она міровой разумъ, какъ училъ Гегель, или же міровая воля, какъ училъ Шопенгауэръ. И такимъ образомъ, начавъ горделивымъ самоутвержденіемъ, человѣческое я кончило въ нѣмецкой метафизикѣ полнымъ самоотреченіемъ, полною резигнаціею.

Тогда-то и возникъ нѣмецкій позитивизмъ. Его „теорія познанія" была порождена тою антитезою субъекта и объекта,

которая намъ теперь кажется столь естественною и неизбѣжною, но которая тогда была настолько еще нова, что г-жа Сталь, въ своей книгѣ „О Германіи" сочла необходимымъ спеціально разъяснить ее своимъ соотечественникамъ какъ нѣчто неизвѣстное и притомъ свойственное только нѣмецкой метафизикѣ [1]), этому, пользуясь ея собственнымъ выраженіемъ [2]), облаку, которое она, быть можетъ, не всегда удачно, старалась измѣрить также точно, какъ и участокъ земли. Благодаря этой антитезѣ, собственно говоря, не теоретическаго, а моральнаго происхожденія [3]), истина очутилась какъ бы въ положеніи Париса передъ соперничавшими богинями и должна была выбирать: или отдать предпочтеніе субъекту и, отождествивъ себя съ нимъ, объявить весь объективный міръ не болѣе какъ его созданіемъ и представленіемъ; или же склониться къ объекту и, опять-таки отождествивъ себя съ нимъ, поглотить заодно и субъекта какъ свою акциденцію. Оставалось еще и третье рѣшеніе—именно отсутствіе какого бы то ни было рѣшенія: признаніе того, что и субъектъ и объектъ измѣнчивы и недостовѣрны, что мы, какъ выразился С. Бевъ, подвижныя существа и судимъ о подвижныхъ существахъ, что различныя точки зрѣнія, различныя оцѣнки даютъ и результаты различные, причемъ право

---

[1]) De l'Allemagne, изданіе 1864 г.. стр. 420.

[2]) Тамъ же, стр. 384.

[3]) Субъективизмъ означалъ протестъ личности противъ общества—сначала революціонной личности противъ реакціоннаго общества, потомъ, напротивъ, реакціонной личности противъ революціоннаго общества Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи эта моральная тенденція породила сначала психологическій антропоцентризмъ Фейербаха, затѣмъ мизантропическій эгоцентризмъ Макса Штирнера и, наконецъ, психопатическій метаэгоизмъ Ницше. „Объективизмъ" означалъ протестъ противъ революцій и даже, въ иныхъ случаяхъ, реформъ во имя того, что уже есть, во имя даннаго, во имя бывшаго и поэтому во имя исторіи.

на такъ называемую истину всегда остается одинаково сомнительнымъ; словомъ, полный релятивизмъ. Позитивизмъ означалъ рѣшеніе проблемы въ пользу „объекта", рѣшеніе или первичное и непосредственное или же вторичное, перерѣшеніе, апелляцію къ объекту послѣ разочарованія въ субъектѣ. Позитивисты или немедленно, такъ сказать, зажмуривъ глаза и очертя голову, устремлялись къ объекту, или же поступали болѣе методически: отъ личнаго я, отъ субъективнаго сознанія они переходили къ соціальному я, общесубъективному, такъ сказать, каѳолическому сознанію, а отъ него уже къ абсолютному объекту. Въ первомъ случаѣ получался мистическій позитивизмъ въ духѣ Баадера. Во второмъ случаѣ —такъ сказать, индуктивный позитивизмъ Фр. Шлегеля, Новалиса и особенно Шеллинга. Впрочемъ результатъ въ обоихъ случаяхъ былъ одинаковъ. Познаніе и даже сознаніе пріобрѣтали пассивный характеръ. Училъ же Баадеръ: cogitor, ergo sum, ergo sum cogitans [1]). Разумъ изъ чего-то активнаго (cogito производилось отъ agito) превратился въ intellectus passivus; и старикъ Якоби, уже давно производившій Vernunft отъ Vernehmen [2]), оказался на этотъ разъ пророкомъ. А истина пріобрѣла характеръ активной силы или объективной дѣйствительности, дѣйствующей на наше сознаніе и волю. Въ первомъ случаѣ получается познаніе истины, носящее такимъ образомъ характеръ воспріятія откровенія. Во второмъ случаѣ дѣлается исторія какъ объективный процессъ, въ которомъ вслѣдствіе его объективности опять-таки происходитъ откровеніе истины: nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, объявилъ Баадеръ [3]). Словомъ, всюду истина и притомъ объективная истина. Впрочемъ не всюду: исключеніе дѣлалось для бѣднаго человѣческаго разума, признаннаго сосудомъ и источникомъ субъективности, недостовѣрности и всякаго рода заблужденій.

---

[1]) Werke, томъ XII, стр. 376; ср. томъ VIII, стр. 339.
[2]) Werke, томъ III, стр. 19.
[3]) Werke, томъ XV, стр. 539.

Наиболѣе, быть можетъ, характернымъ представителемъ „позитивной“ теоріи истины былъ Шеллингъ, характернымъ по тремъ причинамъ. Во-первыхъ, онъ началъ писать въ XVIII столѣтіи, а кончилъ въ половинѣ XIX, когда пресѣклась его жизнь. Началъ писать, и притомъ много, быть можетъ, даже слишкомъ много, еще незрѣлымъ юношею, принимавшимъ чужія мысли за свои собственныя и не замѣчавшимъ, даже болѣе того, принципіально отвергавшимъ тѣ дѣйствительно собственныя мысли, которыя пробивались уже и тогда. Кончилъ же онъ писать тогда, когда XIX вѣкъ начиналъ уже, такъ сказать, надоѣдать самому себѣ и сталъ подумывать о томъ, не вернуться ли ему въ философіи къ XVIII вѣку.

Такимъ образомъ Шеллингъ почти пережилъ свою эпоху. Зато какъ точно отражалъ онъ ее, и какъ она его цѣнила! Это была вторая причина характерности его философіи. Было время, когда ему внимала вся Европа, и когда онъ могъ смѣло считать себя ея философскимъ пророкомъ. Во Франціи Ламеннэ объявилъ его первымъ геніемъ Германіи, а Кузенъ коротко и ясно провозгласилъ (въ 1833 году), что система Шеллинга—это истина. Въ Россіи Шеллингомъ увлекались такъ, что, какъ увѣрялъ его Чаадаевъ [1]), отъ направленія его философіи будто бы зависѣла судьба всей страны. Что же касается Германіи, то, какъ замѣтилъ Эд. Гартманнъ [2]), оба основныя теченія его философіи въ XIX вѣкѣ, именно Гегелева философія объективнаго разума и Шопенгауэрова философія объективной воли, вышли изъ утвержденій Шеллинга. Гегель былъ довольно долго чрезвычайно преданнымъ ученикомъ Шеллинга. Если онъ потомъ разошелся съ нимъ или, вѣрнѣе, эмансипировался отъ него и, какъ это дѣлаютъ не разъ ученики, сталъ даже отрекаться отъ него, то это еще не зна-

---

[1]) Oeuvres, стр. 206.

[2]) Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin, 1869.

чило, что его философія была дѣйствительно такъ независима. Это значило только, что онъ не хотѣлъ ограничиться тою ролью Вольфа Шеллинговой философіи, которую уже готовилъ для него учитель. Впрочемъ и у Гегеля и у его послѣдователей хватило справедливости признать именно Шеллинга основателемъ новой теоретической философіи XIX вѣка, ея, какъ выразился Гансъ, „Колумбомъ, нашедшимъ острова и заливы новаго міра, материкъ котораго пришлось завоевать другимъ" [1]). Если же Шопенгауэръ не хотѣлъ имѣть ничего общаго съ Шеллингомъ, то это не только не значило, что у нихъ дѣйствительно не было ничего общаго, а скорѣе доказывало противоположное; Шопенгауэръ, по его собственному заявленію, вполнѣ подписывался подъ нетерпимымъ изреченіемъ Доната: pereant qui ante nos nostra dixerunt. Сильное вліяніе Шеллинга испытали Шухта [2]) и Шталь, который несмотря на разногласія съ нимъ [3]) не отрицалъ, что именно Шеллингъ научилъ его „позитивизму" [4]) и что въ этомъ отношеніи именно его философія означала „новую эру" [5]). Къ этому слѣдуетъ еще добавить, что Константинъ Францъ —одинъ изъ первыхъ въ Германіи, если не считать Краузе, тоже шеллингіанца, хотя и еретическаго, представителей „органическаго" ученія о государствѣ — посвятилъ Рихарду Вагнеру свою книгу, прославлявшую позитивную философію Шеллинга [6]). Все это свидѣтельствуетъ о томъ, какъ тѣсно

---

[1]) См. G. W. F. Hegel's Werke, Томъ VIII, 1833, стр. XII.

[2]) См. отзывъ о немъ Шеллинга: Aus Schellings Leben. In Briefen. Томъ III, стр. 157 и 161.

[3]) Geschichte der Rechtsphilosophie, Vierte Auflage, Heidelberg, 1870, стр. XVII.

[4]) Тамъ же, стр. XV.

[5]) Тамъ же, стр. XIV.

[6]) Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt, Cöthen, 1779—80.

связана традиція Шеллинга съ нѣмецкими доктринами XIX в., хотя пока еще не наступила для него очередь быть предметомъ обычнаго для философіи этого вѣка въ Германіи ретрограднаго призыва „назадъ".

Наконецъ, третьею причиною особаго интереса, который представляетъ позитивизмъ Шеллинга, является то, что онъ возникъ, развился и дошелъ до своихъ послѣднихъ выводовъ вполнѣ естественно и органически, безъ всякихъ потрясеній. „Что такое великая жизнь?" спрашивалъ Альфредъ де Виньи и отвѣчалъ: „юношеская мысль, осуществленная въ зрѣломъ возрастѣ". Такова именно была философская жизнь Шеллинга. Дѣйствительно ли вслѣдствіе одного этого она была велика и вообще была ли она велика, это еще вопросъ. Но что въ ней была внутренняя послѣдовательность, это нельзя отрицать. Въ его переходѣ отъ поверхностно усвоеннаго трансцендентальнаго идеализма въ стилѣ XVIII вѣка, черезъ распаденіе проблемы истины на альтернативу субъекта и объекта, сначала къ имманентному пантеизму, а затѣмъ къ трансцендентному эмпиризму историко-религіознаго характера сказывалось внутреннее единство личности и ея эпохи. Эти переходы очень аналогичны развитію Контовой философіи. И этимъ, быть можетъ, объясняется, почему въ Германіи такъ долго, можно сказать, почти совсѣмъ не интересовались Контомъ (если не считать іезуита Грубера), да и донынѣ не слишкомъ интересуются имъ, особенно въ философскихъ кругахъ. Контъ не даетъ имъ ничего новаго. Позитивизмъ его, поскольку онъ означалъ не болѣе какъ ту трезвую положительность, основанную на опытѣ, которую съ легкой руки англичанъ онъ хотѣлъ, но едва ли сумѣлъ привить наукамъ, особенно нравственнымъ, былъ имъ извѣстенъ если не прямо по его первоисточнику, именно Юму, то по Канту, который, проникшись въ значительной степени Юмовыми взглядами, предварялъ въ этомъ отношеніи Конта и притомъ гораздо болѣе методически; поскольку же позитивизмъ Канта былъ просто метафизикою, постолько онъ былъ имъ уже извѣстенъ

въ философіи благодаря Шеллингу и Баадеру, въ политикѣ — благодаря Ад. Мюллеру и другимъ реставраціоннымъ публицистамъ.

Если развитіе взглядовъ Шеллинга довольно аналогично развитію Контовой философіи, то его органичность и, такъ сказать, безмятежность пріобрѣтаетъ особое значеніе. Дѣло въ томъ, что, какъ извѣстно, литературная дѣятельность Конта прерывалась душевною болѣзнью. И многимъ, не исключая даже иныхъ преданныхъ учениковъ Конта, это дало поводъ отказаться какъ отъ продукта умственнаго разстройства отъ того, что въ сущности было не болѣе какъ естественнымъ послѣдствіемъ позитивной тенденціи, именно отъ его религіозной метафизики. И вотъ Шеллингъ, который, какъ извѣстно, съ ума не сходилъ, является какъ нельзя лучшимъ подтвержденіемъ того, что такой финалъ вполнѣ необходимъ для позитивнаго строя мысли.

Впрочемъ, по странной ироніи судьбы, Шеллингъ и въ этомъ отношеніи отчасти раздѣлилъ участь Конта. Именно подъ его позитивизмомъ понимаютъ только тотъ позитивизмъ въ тѣсномъ и спеціальномъ смыслѣ, который содержится въ произведеніяхъ послѣднихъ лѣтъ его жизни. И такъ какъ ихъ появленію на свѣтъ предшествовало двадцатилѣтнее литературное молчаніе Шеллинга, то это дало поводъ приписать ихъ, правда не сумашествію, какъ у Конта, зато старческому одряхлѣнію, отвергнуть ихъ вслѣдствіе этого и ограничиться только произведеніями прежнихъ лѣтъ, въ которыхъ будто бы не было уже рѣшительно ничего общаго съ этимъ позитивизмомъ. Однако послѣднія произведенія Шеллинга, строго говоря, не только не противорѣчатъ его прежнимъ взглядамъ, но даже мало прибавляютъ къ нимъ новаго по существу [1]).

---

[1]) Они сводятся къ немногимъ тезисамъ. Какъ Гете въ одномъ изъ примѣчаній къ „Западно-восточному дивану" утверждалъ, что весь смыслъ исторіи исчерпывается борьбою между вѣрою и невѣріемъ, такъ и Шеллингъ увѣрялъ, что „вся исторія представляетъ борьбу негативной и позитивной философіи" (Werke, Abt. II, Band I, стр. 564). Негативно раціоналистическое познаніе,

Что же касается продолжительнаго молчанія Шеллинга, то оно имѣло свои основанія Пророки уединяются въ пустыню и тамъ молчатъ, ничего не пишутъ, зато много думаютъ, и дольше двадцати лѣтъ. А Шеллингъ не имѣлъ рѣшительно ничего противъ того, чтобы быть пророкомъ. Болѣе того, онъ торжественно и публично обязался стать имъ какъ въ своихъ мюнхенскихъ лекціяхъ, такъ особенно въ извѣстномъ предисловіи къ сочиненіямъ Кузена. Вотъ онъ и уединился послѣ этого въ пустыню, т. е., выражаясь болѣе современнымъ языкомъ, очень долго не печаталъ книгъ и статей (нѣчто подобное произошло съ нимъ уже и прежде, именно въ 1809—15 годахъ). Молчаніе оказалось умѣстнымъ еще и потому, что Шеллингъ пророчествовалъ уже и до удаленія въ

познаніе черезъ разумъ. Негативно оно потому, что оно есть не болѣе какъ познаніе понятій, совсѣмъ не дающее познанія бытія (тамъ же, стр. 563). Что же касается бытія, то въ основѣ его покоится нѣчто безусловно существующее (Abt. II, Band IV, стр. 337). То же, что существуетъ безусловно и притомъ независимо отъ разума, уже метафизично. Поэтому позитивная философія есть эмпиризмъ, но не тотъ поверхностный эмпиризмъ, который ограничивается собираніемъ фактовъ (Abt. II, Band III, стр. 110), а „метафизическій эмпиризмъ" (тамъ же, стр. 114) и даже „мистическій эмпиризмъ" (тамъ же, стр. 115), предполагающій сверхъестественнаго дѣятеля всѣхъ вещей и событій, именно Бога. Богъ въ этой философіи не доказывается, не дедуцируется изъ апріорныхъ понятій, а показывается, индуцируется изъ эмпирическихъ фактовъ (тамъ же, стр. 158). Эмпирическіе же факты въ своей совокупности образуютъ исторію. И потому „позитивная философія есть по преимуществу историческая философія" (Abt. II, Band I, стр. 571). Только въ исторіи раскрывается истина. А эта истина есть, въ свою очередь, откровеніе божества. И такимъ образомъ философія исторіи вполнѣ естественно стала философіею откровенія.—Во всѣхъ этихъ тезисахъ, если не считать трансцендентнаго Бога, нѣтъ рѣшительно ничего новаго въ сравненіи съ прежними взглядами Шеллинга. Уже въ 1805 году онъ увѣрялъ, что „каждый истинный опытъ религіозенъ" (Abt. I, Band VII, стр 137).

пустыню, пророчествовалъ, не жалѣя ни словъ ни чернилъ. И въ сущности онъ уже тогда сказалъ все, что онъ вообще могъ сказать, что онъ хотѣлъ сказать и что онъ въ тридцатыхъ годахъ обѣщалъ сказать какъ совершенно новое слово. Дѣйствительно новаго онъ ничего не могъ вынести изъ пустыни. А въ такомъ случаѣ былъ ли смыслъ торопиться съ выходомъ изъ нея? Если же Шеллингъ тѣмъ не менѣе вышелъ изъ пустыни и притомъ вдвое скорѣе, чѣмъ по легендарной традиціи полагается пророкамъ, то это было вызвано совершенно внѣшнимъ обстоятельствомъ, именно приглашеніемъ его въ Берлинъ на университетскую каѳедру. Это само собою налагало обязанность вновь исповѣдовать свои мысли публично и вновь печатать книги. Вотъ Шеллингъ и заговорилъ опять. При этомъ онъ обнаружилъ новую эрудицію, главнымъ образомъ въ области миѳологіи. И этимъ онъ добросовѣстно оправдалъ довѣріе, оказанное ему какъ профессіональному профессору. Но новаго слова онъ уже не могъ сказать, и въ чисто философскомъ отношеніи ему пришлось только повторяться. Строго говоря, вся теоретическая философія Шеллинга состояла всего на всего изъ нѣсколькихъ тезисовъ, которые онъ и повторялъ на всѣ лады съ большею или меньшею степенью неясности. И вмѣсто того, чтобы удивляться, почему онъ не писалъ больше, быть можетъ, умѣстнѣе удивляться, какъ у него хватило терпѣнія такъ много писать и такъ часто повторяться.

Той полуметафизической и даже полумистической „позитивной“ философіи начала XIX вѣка, для которой, какъ выразился Портальисъ, „не было проблемы, а была мистерія“ [1]), и которая не столько искала теоретическую истину, сколько отражала пореволюціонную реакцію, суждено было стать тою теоретическою философіею, во имя которой обществовѣды XIX вѣка, почти совсѣмъ забывъ о ея происхожденіи и значеніи, тщетно и запутанно старались углубить и передѣлать свои

[1]) De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le dix-huitième siècle, Paris, 1820, томъ I, стр. 115.

науки, для того чтобы сообщить имъ большую научность. Всѣ поцытки, дѣлавшіяся и донынѣ дѣлаемыя въ этомъ направленіи, можно сказать, вполнѣ соотвѣтствуютъ тенденціямъ этого позитивизма. Именно онъ, этотъ позитивизмъ, впервые въ XIX вѣкѣ сообщилъ, какъ выразился Баадеръ, „такъ называемому эмпирическому познанію высшее достоинство, чѣмъ то, которое оно до тѣхъ поръ имѣло" [1]). И при этомъ онъ не ограничивался, какъ думала г-жа Сталь [2]), только тѣмъ, что просто изучалъ факты, понимая подъ ними не только поступки людей, но также и ихъ мысли и даже абстрактныя идеи [3]). За фактами онъ искалъ факторы и притомъ такіе, которые исключаетъ не только произволъ людей, но также и ихъ волю. И обществовѣды также послушно идутъ за нимъ въ этомъ направленіи, не замѣчая, что это заводитъ ихъ, какъ нѣкогда и стоиковъ, въ дебри метафизики и теологіи.

---

[1]) Werke, томъ I, стр. 305.

[2]) „Восемнадцатый вѣкъ — писала она — провозглашалъ принципы слишкомъ абсолютнымъ образомъ; можетъ быть, девятнадцатый вѣкъ будетъ слишкомъ покорно комментировать факты. Одинъ вѣрилъ въ природу вещей, другой будетъ вѣрить только въ обстоятельства. Одинъ хотѣлъ повелѣвать будущему, другой ограничивается знаніемъ людей" (См. въ приложеніи къ четвертому парижскому изданію 1824 г. книги Баранта: De la littérature française, pendant le dix-huitième siècle, стр. 349).

[3]) На эту точку зрѣнія, если не считать Гримма, этого настоящаго предшественника Тэновой литературной критики еще въ XVIII вѣкѣ, впервые въ началѣ XIX вѣка сталъ Барантъ. Въ книгѣ, вызвавшей только что приведенный отзывъ г-жи Сталь, онъ разсматривалъ идеи XVIII вѣка какъ историческое явленіе, скорѣе отражавшее общественную жизнь, чѣмъ ведшее ее за собою. И сообразно съ этимъ онъ предлагалъ не обвиненіе и не апологію этихъ идей, а просто ихъ исторію (см. стр. 38). На такой же точкѣ зрѣнія стоялъ и Якоби. „Можетъ ли — спрашивалъ онъ — живая философія быть чѣмъ-нибудь инымъ какъ исторіею? Каковы предметы, таковы представленія; каковы представленія, таковы стремленія и страсти; каковы стремленія и страсти, таковы дѣянія; каковы дѣянія, таковы основоположенія и все познаніе" (Werke, томъ IV, часть I, стр. 235). „Философія

Затѣмъ именно онъ, этотъ позитивизмъ, отказался видѣть въ естественныхъ законахъ человѣческаго общежитія просто юридическую проблему. Онъ превратилъ ее въ какую-то таинственную „каузальную" проблему [1]), сводившуюся въ концѣ концовъ къ тому, что дѣло не обходилось-таки безъ законодателя человѣческаго общежитія—въ лицѣ Бога или его натуралистическихъ суррогатовъ. И такимъ образомъ, какъ ни запуталъ позитивизмъ эту проблему, онъ всетаки не могъ совсѣмъ лишить ее всякаго юридическаго значенія. Вся разница состояла только въ томъ—научнѣе ли это, это большой вопросъ, — что вмѣсто естественныхъ законовъ стали разсуждать о сверхъестественныхъ, и вмѣсто раціональныхъ — о волевыхъ, т. е. подлежащихъ, если хорошенько помолиться Богу, измѣненію и даже полной отмѣнѣ. Особенно откровенно высказался по этому поводу Ж. де Местръ. Онъ — строгій детерминистъ. „Чѣмъ болѣе разсматривать самыхъ, повиди-

---

не можетъ создать свою матерію; эта послѣдняя всегда уже дана въ настоящей или прошедшей исторіи... и такимъ образомъ у каждой эпохи есть какъ своя собственная истина, такъ и своя собственная живая философія" (тамъ же, стр. 236). „Если это вѣрно, то изъ этого слѣдуетъ, что не столько дѣянія людей должны быть выводимы изъ ихъ философіи, сколько ихъ философія изъ ихъ дѣяній; что ихъ исторія не вытекаетъ изъ ихъ способа мышленія, а, напротивъ, ихъ способъ мышленія изъ ихъ исторіи" (тамъ же, стр. 237). Подозрѣваютъ ли т. н. историческіе матеріалисты, кто ихъ настоящій предшественникъ?

[1]) „Законъ — объявилъ Новалисъ въ Шлегелевомъ Athenaeum'ѣ — есть понятіе каузальное". Кстати, противоположеніе каузальности телеологіи представляетъ не болѣе какъ недоразумѣніе. Каузальность означаетъ, что люди поступаютъ. Телеологія — тоже, что они поступаютъ или по крайней мѣрѣ хотятъ поступать. Каузальность толкаетъ людей впередъ. Телеологія— тоже. Если обѣ толкаютъ въ одномъ и томъ же направленіи, то тѣмъ движеніе быстрѣе. Если направленія не совпадаютъ, то движеніе идетъ по равнодѣйствующей. Противоположность имѣла бы мѣсто только тогда, если бы телеологія тянула людей въ одну сторону, а каузальность—въ совсѣмъ противоположную.

мому, активныхъ дѣятелей революціи — писалъ онъ, — тѣмъ болѣе въ нихъ оказывается нѣчто пассивное и механическое. Не люди ведутъ революцію, а революція пользуется людьми. Отлично выражаются, когда говорятъ, что она идетъ сама собою" [1]). Люди — „свободно рабы; они все дѣлаютъ и свободно и необходимо" [2]). Словомъ, полнѣйшій детерминизмъ— каузальный, соціальный или какой угодно другой. Но что это значило для де Местра? „Это значитъ, что никогда Божество не обнаружилось съ такою ясностью въ человѣческихъ событіяхъ" [3]). Это значитъ, что „мы привязаны къ трону высшаго существа гибкою цѣпью" [4]), и притомъ какъ рабы Божіи. Богъ даетъ намъ повелѣнія и наказываетъ насъ, если мы ихъ не исполняемъ. Съ такой точки зрѣнія де Местръ и объяснялъ французскую революцію. „Если бы въ намѣренія Бога входило открыть намъ свои планы относительно французской революціи, мы прочли бы наказаніе французовъ какъ парламентскій декретъ" [5]). Человѣкъ, оказывается, „живетъ подъ рукою разгнѣванной власти; и эта власть можетъ быть умилостивлена только жертвами" [6]). Жертва или молитва могутъ побудить Бога преложить гнѣвъ на милость и измѣнить вообще свою волю. Сообразно съ этимъ нѣтъ неизмѣнныхъ законовъ человѣческаго общежитія. Кто утверждаетъ противное, тотъ, значитъ, хочетъ помѣшать человѣку молиться [7]). А между тѣмъ, увѣрялъ де Местръ, сила молитвы велика: если невинность можетъ предовратить, казалось бы, неизбѣжную кару Божію, то молитва можетъ ее устранить [8]). Если бы, значитъ, французы хорошо помолились, то не было бы и революціи

---

[1]) Oeuvres, томъ I, стр. 7.
[2]) Тамъ же, стр. 1.
[3]) Тамъ же, стр. 7.
[4]) Тамъ же, стр. 1.
[5]) Тамъ же, стр. 15.
[6]) Томъ V, стр. 284.
[7]) Томъ IV, стр. 221.
[8]) Тамъ же, стр. 237.

съ ея фатальными событіями. Не только въ человѣческихъ дѣлахъ, но даже въ физической области можно вымолить отмѣну или неприменѣніе законовъ [1]). Вотъ каковы были тѣ не юридическіе и не естественные въ моральномъ и раціоналистическомъ смыслѣ, а позитивные и естественные въ натуралистическомъ смыслѣ законы, о которыхъ съ легкой руки де Местра и родственныхъ ему по духу публицистовъ столько наговорено и наобѣщано обществовѣдами XIX вѣка, не подозрѣвавшими при этомъ того, что такъ ясно было для Бональда, именно, что провозглашеніе такихъ законовъ есть „декларація правъ Бога" [2]).

Тому же позитивизму обязаны мы не только предпочтеніемъ, оказаннымъ исторіи передъ нравственными проблемами, но даже упраздненіемъ послѣднихъ ради нея. Изъ трехъ античныхъ философскихъ проблемъ — логической, физической и этической—Шеллингъ уже въ первыхъ своихъ произведеніяхъ превратилъ этику въ исторію [3]), которую онъ къ тому же старался по возможности сблизить если не отождествить съ физикою, сваливая ихъ еще вмѣстѣ съ логикою въ одну пантеистическую, безразличную и тождественную кучу. Такой

[1]) „Я допускаю—писалъ де Местръ въ „С.-Петербургскихъ вечерахъ", — что въ каждой странѣ должно ежегодно выпадать извѣстное количество осадковъ; это будетъ неизмѣнный законъ. Но распредѣленіе этой воды будетъ, если позволительно такъ выразиться, гибкая часть закона. Такимъ образомъ вы видите, что съ вашими неизмѣнными дождями мы можемъ еще отлично имѣть наводненія и засухи; общіе дожди для всего свѣта и исключительные дожди для тѣхъ, кто сумѣлъ ихъ вымолить. Мы не будемъ поэтому молиться о томъ, чтобы оливковое дерево росло въ Сибири, а клюква — въ Провансѣ; но мы будемъ молиться, чтобы оливковое дерево не мерзло въ равнинахъ Экса, какъ это было въ 1709 г., и чтобы клюквѣ не было слишкомъ жарко во время вашего быстраго лѣта" (тамъ же, стр. 221).

[2]) Oeuvres, томъ II, стр. 258.

[3]) См. Werke, Abt. I, Band I, стр. 465 и особенно Band II, стр. 4; здѣсь исторія объявляется моральною аналогіею физики.

отказъ отъ практической проблемы былъ, какъ указано выше, симптомомъ усталости и раздраженія по поводу безпокойства, причинявшагося революціонными дѣйствіями. „Человѣкъ не создаетъ ничего; таковъ его законъ, какъ въ физикѣ, такъ и въ морали", писалъ де Местръ [1]) и продолжалъ въ другомъ мѣстѣ: „Лабрюеръ, нападая на человѣческое могущество, говорилъ: я не прошу тебя создать мнѣ красивую женщину; создай мнѣ лягушку. Лягушку! Это слишкомъ; также трудно создать и красивую женщину, и не слѣдуетъ быть столь притязательнымъ" [2]). Вполнѣ понятно, что такъ разсуждали родовитые французскіе эмигранты. Они жили воспоминаніями о тѣхъ въ своемъ родѣ блаженныхъ временахъ, когда высшее дворянство дѣйствительно ничего не дѣлало, беззаботно твердя: après nous le déluge. Они не могли, какъ предвкушала буржуазія, готовившаяся послѣ паденія стараго режима къ дѣятельной промышленной предпріимчивости, увѣрять: après le déluge nous. Они не дѣлали и не хотѣли дѣлать политическаго и соціальнаго потопа. Что же имъ оставалось еще какъ не впасть въ бездѣятельную фаталистическую созерцательность или же, какъ выразился де Местръ въ письмѣ къ Чичагову, предаваться „очарованію отчаянія" [3])? Но не странно ли, что это эмигрантское настроеніе въ сильной степени передалось и общественнымъ наукамъ?

Тотъ историзмъ, который такъ настойчиво выдвигался позитивизмомъ, и которому, какъ увѣрялъ Контъ, въ XIX столѣтіи суждено было овладѣть не только философіею и политикою, но даже и поэзіею [4]), въ сущности не обогатилъ ничѣмъ существенно новымъ ту древнюю и благородную науку, которую въ античномъ мірѣ украшали донынѣ не превзойденныя имена Ѳукидида, Полибія, Тацита и Тита Ливія. Объ-

---

[1]) Oeuvres, томъ I, стр. 67.
[2]) Тамъ же, стр. 397.
[3]) Oeuvres, томъ XII, стр. 491.
[4]) Système de politique positive, tome III, Paris, 1853, стр. 1.

яснялось это тѣмъ, что съ одной стороны, въ связи съ общимъ метафизическимъ духомъ позитивизма, въ исторію стали вносить метафизику: „народный духъ" исторической школы юристовъ, смѣнившійся потомъ у Маркса и марксистовъ классовымъ духомъ; или же абсолютный духъ Гегеля, діалектически сражающійся со своими собственными, внутренними противоположностями; даже т. н. соціальная точка зрѣнія не была свободна отъ метафизики и религіи—недаромъ Контъ писалъ: „вы не задумаетесь поздравить меня съ тѣмъ, что я систематически резюмировалъ истинную философію исторіи въ этомъ основномъ афоризмѣ: человѣкъ становится все болѣе и болѣе религіознымъ" [1]); та „солидарность", о которой столько твердили Контъ и П. Леру, была насквозь проникнута религіознымъ духомъ, особенно у послѣдняго; за вычетомъ же этого духа она превращается просто въ то старинное юридическое понятіе, которое нынѣ во Франціи Буржуа и его единомышленники противопоставляютъ соціализму, и на которомъ они строятъ новое ученіе объ общественномъ договорѣ, именно ученіе о личныхъ и публичныхъ обязательствахъ, выводимыхъ ex quasi contractu на основаніи факта совмѣстнаго сожительства общественныхъ классовъ; какъ бы ни былъ интересенъ и въ своемъ родѣ плодотворенъ такой переводъ нравственныхъ требованій, высказывавшихся у насъ Миртовымъ, на юридическій языкъ [2]), онъ всетаки не новъ, какъ не новы и тѣ юридическія конструкціи, которыми историки права стараются болѣе или менѣе удачно уловить общественную статику и рѣшить проблему естественныхъ законовъ человѣческаго общежитія. Съ другой же стороны исторія означала для позитивизма не столько новую теоретическую проблему, сколько новую политическую мечту или политическую же программу.

---

[1]) Syntèse subjective, seconde édition, Paris, 1900, стр. LXV.

[2]) См. пренія, происходившія по этому поводу въ 1903 г. во французской академіи нравственныхъ и политическихъ наукъ (Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Septembre-Octobre, 1903, стр. 305 и слѣд.).

Историзмъ въ началѣ XIX вѣка провозгласили не столько историки по профессіи, которые тогда занимались своимъ спеціальнымъ дѣломъ не хуже, но и не лучше и во всякомъ случаѣ не иначе, чѣмъ прежде, сколько публицисты, раздраженные и утомленные неожиданностями и скачками революціи. Они стали мечтать о томъ, чтобы исторія была не рядомъ исторій, т. е. приключеній и происшествій или, какъ выразился Гельвецій, „романомъ фактовъ" [1]), не рядомъ болѣе или менѣе неудачныхъ экспериментовъ, попытокъ рѣшить одну и ту же вѣчную моральную задачу вродѣ всемірнаго гражданства—такъ именно представлялъ себѣ ее въ теоріи Кантъ и такъ пытались осуществить ее на практикѣ дѣятели революціи, — а непрерывнымъ процессомъ мирнаго развитія, въ которомъ каждая новая ступень была бы если не повтореніемъ предыдущей, то, во всякомъ случаѣ, ея естественнымъ продолженіемъ, возможно болѣе органическимъ и идиллическимъ [2]). Къ этой мечтѣ присоединялась практическая программа, состоявшая въ томъ, чтобы по возможности задержать не желательный, а дѣйствительный ходъ исторіи, удержать старинный строй и даже возстановить его цѣликомъ, удаливъ болѣе или менѣе насильственно все то новое, что было порождено революціею. И такъ какъ эта, въ сущности, противоисторическая программа раздѣлялась и проводилась на практикѣ реставраціонными правительствами, спеціально для этой цѣли объединившимися въ „священный" союзъ, то неудивительно, что, напримѣръ, Гейне предостерегалъ своихъ читателей отъ исторической школы:

Hüt dich vor Gendarmen und Polizei,
Vor der ganzen historischen Schule.

---

[1]) Oeuvres, Paris 1795—6, томъ XIV, стр. 119.

[2]) См. начало книги Балланша Essais de palingénésie sociale (Oeuvres, 1830, томъ III, стр. 5): „я хочу вамъ высказать великую мысль моего вѣка; это мысль господствующая, глубоко симпатичная и религіозная, получившая отъ самого Бога высокое порученіе организовать новый соціальный міръ" и т. д.

Дѣйствительно, историческій принципъ провозглашался не столько для того, чтобы соотвѣтственнымъ образомъ реформировать наши общественныя знанія, сколько для того, чтобы оправдать извѣстное, болѣе или менѣе реакціонное настроеніе и соотвѣтственную политику. Такъ, напримѣръ, де Местръ объявилъ, что исторія—это первый и даже единственный учитель въ политикѣ [1]). Взялся ли онъ послѣ этого за кропотливыя архивныя и т. п. изысканія? Нѣтъ, онъ упростилъ свою задачу. Минуя изслѣдованіе, онъ сразу предвосхитилъ результатъ, конечно въ желательномъ для него смыслѣ. „Откроемъ исторію — объявилъ онъ — и мы въ ней постоянно будемъ видѣть, что колыбель народовъ окружена священниками, и что божество всегда призывается помочь человѣческой слабости“ [2]); „чѣмъ болѣе изучаютъ исторію, тѣмъ болѣе убѣждаются въ неустранимой необходимости союза политики и религіи“ [3]); „если спросить, какое правленіе наиболѣе естественно для человѣка, то исторія отвѣчаетъ: монархія“ [4]). Очевидно, отцомъ мнимо исторической мысли де Местра было его желаніе, и исторія занимала его лишь какъ подкрѣпленіе практической легитимистской и клерикальной программы.

Такое же, скорѣе публицистическое, чѣмъ чисто теоретическое значеніе имѣлъ историзмъ и у главы т. н. исторической школы юристовъ Савиньи. Какъ извѣстно, противъ предложенной Тибо замѣны устарѣвшаго права новымъ онъ выставилъ требованіе „изученія“ [5]) стараго права. Но это изученіе означало для него не столько теоретическое или философское изслѣдованіе—въ честолюбіе Савиньи вообще не

---

[1]) Oeuvres, томъ I, стр. 426.
[2]) Тамъ же, стр. 267.
[3]) Тамъ же, стр. 366.
[4]) Тамъ же, стр. 426.
[5]) Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg, 1814, стр. 114. Ср. его рецензію на книгу Гённера (Vermischte Schriften, томъ V, стр. 159).

входило быть философомъ [1]),—сколько извѣстную политическую программу. Когда онъ съ какимъ-то радостнымъ облегченіемъ увѣрялъ, что „всюду пробуждается историческій смыслъ" [2]), это просто значило, что всюду усиливается реакція противъ революціи. И когда онъ предлагалъ „историческое" изученіе права, это значило не столько то, что онъ предлагалъ теоретическую реформу правовѣдѣнія, сколько то, что онъ поощрялъ усталыхъ къ усталости, пассивныхъ къ пассивности и рутинеровъ къ рутинѣ. Въ чисто теоретическомъ отношеніи Савиньи, строго говоря, совсѣмъ и не думалъ производить реформу своей науки. Если не считать его изслѣдованія по исторіи юридической литературы въ средніе вѣка —въ которомъ только первые два тома могутъ быть названы исторіею, потому что остальные пять представляютъ просто перечень университетовъ и юристовъ, біографическихъ и библіографическихъ данныхъ безъ малѣйшихъ намековъ на какой бы то ни было „народный духъ", — Савиньи былъ такимъ же пандектистомъ, какихъ нѣмецкая юриспруденція немало видѣла на своемъ вѣку и до и послѣ него. И тѣмъ не менѣе онъ объявилъ себя истористомъ. Значитъ ли это, что онъ радикально измѣнилъ методу своихъ изслѣдованій, что изъ рекомендованной Лейбницемъ „сецессіи" отъ традиціоннаго догматизма въ сторону естественнаго права съ одной стороны и исторіи съ другой онъ избралъ второй путь какъ единственно научный и исключительно вѣрный? Вовсе нѣтъ. Его „Система современнаго римскаго права", можно сказать, совсѣмъ не уклонялась отъ установившагося способа изложенія Пандектовъ. Почему же тогда Савиньи такъ ратовалъ

---

[1]) „Академія наукъ—писалъ онъ одному пріятелю въ мартѣ 1814 г. — избрала меня своимъ недостойнымъ членомъ въ философскомъ классѣ. Я не думаю, что я тамъ буду много философствовать" (Friedrich Carl v. Savigny und die Richtung der neueren Rechtswissenschaft. Nebst einer Auswahl ungedruckter Briefe. Von L. Enneccerus, Marburg, 1879, стр. 68).

[2]) Vom Beruf etc., стр. 5.

за исторію? Потому что его интересъ къ ней лежалъ не въ научной, а въ политической области. Исторія была для него не болѣе какъ политическимъ лозунгомъ, призывомъ къ консерватизму, къ остановкѣ, къ застою; призывомъ, собственно говоря, даже противоисторическимъ, потому что исторія, какъ процессъ, есть непрерывное движеніе, измѣненіе, вѣчный переходъ будущаго въ прошедшее, вѣчное расширеніе прошедшаго на счетъ будущаго. Но Савиньи не хотѣлось будущаго или, по крайней мѣрѣ, новаго будущаго. Ему хотѣлось, чтобы будущее было лишь повтореніемъ прошлаго или его продолженіемъ въ томъ же духѣ, или, какъ онъ предпочиталъ выражаться, въ „народномъ духѣ". Объ исторіи онъ заговорилъ только съ цѣлью парализовать впечатлѣніе, произведенное Тибо — этимъ запоздалымъ въ сравненіи съ французомъ Готманомъ, но все же, какъ оказалось, преждевременнымъ для Германіи Антитрибоніаномъ — или же Гённеромъ, этимъ поклонникомъ раціоналистическихъ идей XVIII вѣка и притомъ идей французскихъ, этимъ плохимъ патріотомъ, который увлекался „омерзительными для всѣхъ благомыслящихъ" [1]) Наполеоновыми идеями и который силою убѣжденія хотѣлъ побудить Германію принять въ формѣ юридическаго кодекса, уже разъ „разъѣдавшаго ее какъ ракъ" [2]), то ненавистное чужеземное иго, отъ котораго она только что избавилась такою тяжелою цѣною. „Вводить кодексъ въ Германію это значитъ, увѣрялъ Савиньи, дѣлать шагъ впередъ по направленію къ революціи [3]). Сочинять законы это значитъ уподобляться еврейскому народу, который, не дождавшись у подножья горы Синай божескихъ законовъ, въ нетерпѣніи сдѣлалъ себѣ золотого тельца; а это повело только къ тому, что истинныя таблицы закона были разбиты [4]). Людямъ, зна-

[1]) Vermischte Schriften, томъ V, стр. 115.
[2]) Vom Beruf etc., стр. 2.
[3]) Тамъ же, стр. 57.
[4]) Тамъ же, стр. 134.

читъ, слѣдуетъ перестать дѣлать законы и вообще планомѣрно преобразовывать свою жизнь. Всѣмъ этимъ займется божество, „народный духъ" или иная стихійная сила. И это будетъ настоящею исторіею. Настоящій историкъ Ѳукидидъ совсѣмъ не такъ представлялъ себѣ ее.

Метафизическій въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ и реакціонный въ своихъ практическихъ тенденціяхъ историзмъ начала XIX вѣка не могъ поднять общественныя науки на высшую теоретическую ступень. Въ лучшемъ случаѣ, т. е. поскольку историческая метода дѣйствительно сумѣла отрѣшиться отъ этихъ двухъ побочныхъ вліяній, а также отъ вѣры раціоналистическихъ историковъ XVII и XVIII вѣка въ человѣческій прогрессъ, она привела только къ тому, что лишній разъ подтвердила старую Гераклитову мысль: все течетъ, ничто не пребываетъ неизмѣнно. Подтвердила, какъ ей по крайней мѣрѣ казалось, даже по отношенію къ міровымъ законамъ. Вселенная оказалась тоже историческимъ фактомъ. Сообразно съ этимъ тѣ ея математическіе законы, которые съ такою увѣренностью въ ихъ вѣчномъ и неизмѣнномъ значеніи, подобно писаному разуму естественнаго права, были установлены въ XVII вѣкѣ, были превращены просто въ производимую нами для нашего удобства конструкцію той длящейся, но все же далеко не вѣчной стадіи, въ которой уже довольно долго пребываетъ вселенная. И эта конструкція по своей относительности и временности была признана едва ли существенно отличающеюся отъ какой-нибудь Клюберовой юридической конструкціи чрезвычайно эфемернаго Рейнскаго союза.

Такой релятивизмъ вновь открывалъ весьма широкій просторъ практической сторонѣ общественныхъ наукъ, т. е. той сторонѣ, которая независимо отъ какихъ бы то ни было теорій культивировалась въ нихъ уже съ незапамятныхъ временъ. Что же касается теоретической стороны, то онъ менѣе всего поощрялъ къ той наукѣ, о которой мечталъ Спи-

ноза. Такая наука, какъ показалъ примѣръ соціологіи [1]), въ лучшемъ случаѣ, т. е. поскольку метафизика при этомъ устранялась или по крайней мѣрѣ доводилась до минимума, превращалась въ XIX вѣкѣ въ исторію. А исторія, опять-таки

---

[1]) Здѣсь, кстати, умѣстно будетъ отдать себѣ вполнѣ ясный отчетъ объ этой таинственной и злополучной наукѣ. Если подъ нею понимать универсальную теоретическую науку о человѣческомъ общежитіи во всѣхъ его проявленіяхъ, то это такая же желательная и даже необходимая принципіально, но неосуществимая или, по крайней мѣрѣ, вѣчно неосуществленная фактически мечта, какъ и природовѣдѣніе или универсальная наука о физической природѣ. Эта мечта не только можетъ, но даже, въ интересѣ объединенія теоретическихъ работъ, должна быть регулятивомъ всякихъ спеціальныхъ изслѣдованій, подобно тому какъ идеею единой физической природы и единой науки о ней объединены самыя узкія и спеціальныя естественнонаучныя изслѣдованія. Когда собираются реализовать эту мечту и, значитъ, разъ навсегда покончить со спеціальными науками и спеціальными изслѣдованіями, то, если не считать совершенно метафизическихъ и даже нелѣпыхъ попытокъ, получается, при предпочтеніи раціоналистической методы и истинъ разума,— Ethica ordine geometrico demonstrata въ духѣ Спинозы, при предпочтеніи же эмпиристической методы и истинъ факта,—философія исторіи въ духѣ Конта, причемъ въ обоихъ случаяхъ проблема всетаки остается не рѣшенною. Совершенно зато безнадежны попытки сдѣлать изъ соціологіи не общее обществовѣдѣніе, а частную науку, одну изъ многихъ общественныхъ наукъ съ какими-то спеціальными никакъ не уловимыми объектами или, какъ выражается Дюркгеймъ, вещами; всѣ тягостныя для авторовъ и невразумительныя для читателей усилія создать такую науку и отмежевать ее отъ другихъ общественныхъ наукъ до сихъ поръ оказались совершенно безплодными. Что же касается, наконецъ, монополизованной соціологами проблемы естественныхъ законовъ человѣческаго общежитія, то, за вычетомъ всѣхъ осложняющихъ ее метафизическихъ примѣсей, она представляетъ не болѣе какъ старую юридическую проблему. И чтобы рѣшить ее лучше, чѣмъ это до сихъ поръ дѣлалось, вполнѣ достаточно усовершенствовать юридическія науки.

въ лучшемъ случаѣ, превращалась въ груду отрывочныхъ и противорѣчивыхъ фактовъ, среди которыхъ обществовѣды-теоретики стоятъ и безпомощно озираются во всѣ стороны.

Въ такомъ положеніи остаются они и донынѣ. И такъ какъ въ теченіе трехъ столѣтій ими пройдены въ обратномъ порядкѣ, въ видѣ постояннаго регресса, всѣ возможныя ступени теоретичности, начиная съ самыхъ высокихъ и кончая самыми низкими, начиная съ истинъ разума и кончая истинами факта, начиная съ раціональной, дедуктивной науки и кончая констатированіемъ и обобщеніемъ единичныхъ фактовъ и даже совершенно элементарнымъ эмпиризмомъ первобытнаго человѣка (возведеннымъ, какъ извѣстно, иными современными теоретиками въ высшій идеалъ научности), то вопросъ о новой, „настоящей" теоретической общественной наукѣ можно считать уже исчерпаннымъ. Всякія дальнѣйшія попытки поднять обществовѣдѣніе на высшую теоретическую ступень могутъ уже дѣлаться только въ видѣ повторенія прежнихъ неудавшихся попытокъ. Вотъ почему, какъ въ началѣ XIX в. раздавался или по крайней мѣрѣ предполагался призывъ: назадъ къ стоикамъ или даже къ Ѳалесу, такъ въ концѣ этого вѣка раздался призывъ: назадъ къ Канту. Чего добраго, мы услышимъ еще призывъ: назадъ къ Спинозѣ, Гоббесу, Гроцію и Декарту. Но значитъ ли это, что мы вслѣдствіе этого дѣйствительно подвинемся впередъ въ рѣшеніи проблемы?

При такомъ положеніи дѣла единственное ея рѣшеніе—это отказъ отъ ея рѣшенія, отрицательное или по крайней мѣрѣ скептическое къ ней отношеніе. Не въ вопросѣ о спеціально теоретической наукѣ лежитъ все спасеніе общественныхъ наукъ. Вопросъ этотъ, поскольку онъ не осложняется еще метафизикою, всегда будетъ сводиться къ тенденціи сдѣлать изъ этихъ наукъ нѣчто подчиненное физикѣ или, въ лучшемъ случаѣ, аналогичное ей. А физика и этика, какъ бы онѣ ни объединялись логикою (это, кстати, наиболѣе естественная классификація наукъ, дѣлавшаяся уже древними), повидимому, никогда не сольются и не станутъ чѣмъ-то аналогичнымъ другъ другу. Какъ бы

мы ихъ ни сближали, мы всетаки наталкиваемся на вѣчную и никакъ не разрѣшимую противоположность души и тѣла, противоположность въ ея первыхъ основаніяхъ, собственно говоря, уже метафизическую и метаэтическую. Но, въ сущности, для непосредственныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ какъ физикою, такъ и этикою, нѣтъ вовсе необходимости забираться такъ далеко въ метафизическій вопросъ о началѣ всѣхъ началъ. Такъ, что касается этики, иначе говоря, нравственныхъ или общественныхъ наукъ, то ихъ специфическимъ признакомъ является не столько то, что, какъ увѣряетъ Дильтей, это науки духовныя — понятіе „духа" слишкомъ неопредѣленно и слишкомъ близко къ метафизикѣ и притомъ матеріалистической, — и не то, что, какъ увѣряютъ Виндельбандъ и Риккертъ, это науки историческія — исторія есть и у камня, — и даже не то, что это общественныя науки — вѣдь и лѣсъ есть уже общество, и дерево, живущее въ лѣсу, есть уже общежительное существо, спеціально съ этой стороны изучаемое, такъ сказать, соціологами лѣсоводства, — а то именно, что это науки нравственныя. Это значитъ, что въ основѣ ихъ лежалъ и, повидимому, всегда будетъ лежать нравственный интересъ, интересъ къ человѣку какъ къ моральному существу. А такой интересъ, во-первыхъ, совершенно чуждъ физическимъ наукамъ, какъ таковымъ, даже и тогда, когда онѣ занимаются человѣкомъ, а, во-вторыхъ, сохраняетъ свое значеніе, и притомъ самостоятельное значеніе, совершенно независимо отъ того, какъ мы рѣшаемъ вопросъ о душѣ и тѣлѣ и даже рѣшаемъ ли мы его вообще. Сообразно съ этимъ интересомъ вопросъ о цѣляхъ и о средствахъ къ ихъ осуществленію — въ самомъ безхитростномъ значеніи, безъ всякаго теоретико-познавательнаго глубокомыслія, — всегда будетъ играть крупную роль въ этихъ наукахъ. Такую же роль будетъ играть въ нихъ и споръ и тѣ или иные способы его рѣшенія. И сообразно съ этимъ, какъ бы на іератическомъ языкѣ теоріи мы ни называли споръ (напримѣръ, классовою или расовою борьбою и т. п.), въ нихъ будетъ играть весьма не безразличную роль юридическая, вѣрнѣе, естествен-

неправовая проблема, понятая какъ въ идеальномъ, такъ и въ положительномъ смыслѣ. И всякимъ инымъ теоріямъ, притязающимъ на то, что онѣ гораздо глубже проникаютъ въ сущность общественной жизни, какъ онѣ ни запутываютъ естественноправовую проблему и ни сдвигаютъ ее съ мѣста, всетаки никакъ не удается совершенно отодвинуть ее, вытѣснить и вполнѣ замѣнить своими собственными утвержденіями.

Примѣромъ можетъ служить доктрина Маркса. Вызвана она къ жизни вопросомъ о правѣ, о новомъ правѣ. Фабричное производство а вмѣстѣ съ нимъ и рабочій классъ развились къ первой половинѣ XIX вѣка съ совершенно непредвидѣнною быстротою и застигли врасплохъ тогдашній юридическій строй, оказавшійся, можно сказать, совсѣмъ неприспособленнымъ къ новымъ явленіямъ общественной жизни и связаннымъ съ ними новымъ притязаніямъ. Такъ, напримѣръ, принципъ формальной равноправности всѣхъ передъ положительнымъ закономъ и неограниченной свободы договоровъ въ частноправныхъ отношеніяхъ, бывшій еще въ XVIII вѣкѣ естественноправовою мечтою передовыхъ публицистовъ и реализованный въ кодексахъ эпохи просвѣщенія и французской революціи, нисколько не служилъ интересамъ рабочихъ и не ограждалъ ихъ отъ эксплуатаціи. Спеціальной юридической защиты рабочихъ интересовъ еще не было. И всѣ вообще учрежденія были приспособлены главнымъ образомъ къ потребностямъ зажиточной, свободной, независимой и предпріимчивой буржуазіи, добившейся, наконецъ, признанія своихъ правъ. Благодаря новому, непредвидѣнному осложненію общественной жизни обострилась старинная противоположность богатыхъ и бѣдныхъ, сытыхъ и голодныхъ. Вотъ голодные, какъ это вполнѣ естественно, и хотѣли быть сытыми, стали заявлять свое право на сытость, право труда на сытость или на соотвѣтственное вознагражденіе. Но такъ какъ сытый, какъ водится, голоднаго не разумѣетъ или же просто не хочетъ разумѣть, потому что это для него неудобно и невыгодно, то сытые стали, какъ это дѣлалось и прежде, называть желаніе

голодныхъ тоже быть сытыми „грубымъ матеріализмомъ". Очевидно, этимъ они сдвигали вопросъ съ его настоящей нравственной и юридической позиціи и тѣмъ только запутывали его, отводя вниманіе отъ сущности дѣла. Съ ихъ стороны ничего въ этомъ удивительнаго не было. Но вотъ что совсѣмъ уже удивительно. Голодные или, вѣрнѣе, ихъ теоретическіе идеологи, вмѣсто того, чтобы вернуть противниковъ къ сущности дѣла, послушно пошли вслѣдъ за ними по пути отвода и не только не отвергли упрека въ матеріализмѣ, но даже превратили его въ похвалу себѣ. Торжественно провозгласили себя матеріалистами и соорудили спеціальное матеріалистическое теоретическое міровоззрѣніе, какую-то метафизику голода. И при этомъ благодаря совершенно необъяснимой аберраціи они не только не выдвинули на первый планъ своихъ естественноправовыхъ требованій, но даже стали увѣрять что у нихъ вообще совсѣмъ нѣтъ такихъ требованій, что они чистые теоретики (хотя въ ихъ, какъ имъ кажется, самыхъ отвлеченныхъ ученіяхъ, вродѣ трудовой теоріи цѣнности, эти требованія сказываются самымъ явнымъ образомъ), что они тѣмъ только и заняты, что натуралистически изучаютъ какую-то естественноисторическую соціальную закономѣрность, ничего общаго будто бы не имѣющую съ закономѣрностью естественноправовою. Но спрашивается, можетъ ли не только практическое, но даже и теоретическое рѣшеніе соціальнаго вопроса, этого вѣчнаго спора между признанными и непризнанными притязаніями, между положительными и естественными правами, подвинуться хотя бы на одну пядь отъ утвержденій, что все въ человѣческомъ мірѣ натуралистически опредѣляется экономическимъ „факторомъ" или средою, или что „бытіе" опредѣляетъ „мысль", или же что истина есть физіологическій продуктъ, такъ сказать, специфической энергіи головного мозга или центральной нервной системы, казавшейся съ ея развѣтвленіями Фаусту у Ленау [1]) настоящимъ древомъ познанія? Всѣ по-

[1]) Der Nerven Stamm mit seinen Zweigen, Sprossen...
Hier seh' ich deutlich den Erkenntnisbaum.

добнаго рода теоретическія утвержденія могутъ быть объяснены совершенно неумѣстнымъ въ данномъ случаѣ школьнымъ педантизмомъ. Болѣе извинителенъ фатализмъ марксизма. Онъ касается уже его религіозной стороны. А соціализмъ, который исповѣдуется марксизмомъ, какъ упоминалось выше (см. стр. 67 и слѣд.), есть ученіе и настроеніе религіозное. Та быстрота, съ которою появился или, вѣрнѣе обострился рабочій вопросъ во время оно, т. е. въ концѣ сороковыхъ годовъ XIX вѣка, дала основаніе ожидать и вѣрить, что съ такою же быстротою произойдетъ и его разрѣшеніе. Придетъ время, и наступитъ общественная катастрофа; безвозвратно исчезнетъ буржуазный строй, и на его развалинахъ водворится соціализмъ. Вотъ поэтому, подобно первымъ христіанамъ, которые въ бездѣятельности ожидали свѣтопреставленія съ новымъ небомъ и новою землею и не проводили поэтому своихъ требованій въ языческую жизнь, Марксъ проповѣдовалъ близкое наступленіе новаго общества и относился поэтому равнодушно къ реформѣ стараго. Но жизнь сама исправила недостатки доктрины. И натуралистическій фатализмъ марксизма такъ и остался только бумажною теоріею. Естественныя права рабочихъ или пропагандируются и отстаиваются съ религіознымъ фанатизмомъ и самозабвеніемъ или же болѣе или менѣе успѣшно превращаются въ положительные законы. Къ послѣдней цѣли главнымъ образомъ направлены практическія усилія исповѣдниковъ марксизма въ болѣе культурныхъ странахъ. Стараясь принимать какъ можно болѣе дѣятельное участіе въ правообразованіи путемъ парламентскаго законодательства, они этимъ какъ нельзя лучше подтверждаютъ, что, каковы бы ни были ихъ теоріи, главный ихъ интересъ находится въ сферѣ права.

Общественныя науки это науки нравственныя. И настоящая философія общественныхъ наукъ есть нравственная философія. Сообразно съ этимъ, поскольку онѣ вообще нуждаются въ философіи, постольку именно она должна служить ихъ „теоріею познанія".

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка.		Вмѣсто.	Слѣдуетъ.
25	7	сверху	закутавшихъ	запутавшихъ
64	12	снизу	страшно	„страшно
99	3	”	Complètes	complètes
142	5	”	philosopica	philosophica
152	11	сверху	крытическій	критическій